NUOVA SERIE ANNO VI - 1928 FASCICOLO III

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORE: **Sisto Colombo**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (106)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margherita, 174*
TORINO (109)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

TORINO - Via Garibaldi, 20 | GENOVA - Via Petrarca, 22-24r | ROMA - Via Due Macelli, 52-54
MILANO - Via Bocchetto, 8 | PARMA - Via al Duomo, 20-26 | CATANIA - Via Vitt. Eman., 135

SOMMARIO

Il « Contra Galilaeos » dell'imperatore Giuliano e il « Contra Iulianum » di San Cirillo Alessandrino — P. Regazzoni

Il « De Opificio Dei » di Lattanzio e le sue fonti — L. Rossetti

PROPRIETÀ LETTERARIA

CAP. I.

IL « *CONTRA GALILAEOS* » DELL'IMPERATORE GIULIANO E IL « *CONTRA IULIANUM* » DI SAN CIRILLO ALESSANDRINO.

Quando l'Imperatore Giuliano, alla vigilia di partire da Antiochia per la spedizione contro i Parti in cui perdette la vita, occupava le lunghe veglie invernali del 362-363 a stendere il suo libello contro i Cristiani, o meglio « i Galilei » com'egli li chiamava, doveva avere l'animo pieno di quella virulenza amara che si sfoga pure nel sarcasmo violento del « Misopogon » e che trova, crediamo, la sua ragione nella sconfitta dell'idea ch'egli serviva con doloroso accanimento (1).

La storia della sua vita, dedita costantemente e generosamente a un ideale perseguito fino alla morte, e l'esame dei suoi scritti, in particolare della sua corrispondenza, molto più di quello che è stato detto e scritto dagli altri su di lui, ci convincono in modo (per quanto è umanamente possibile) assoluto, della rettitudine (che non esclude l'errore) dell'animo e dei propositi dell'Imperatore Giuliano. D'altra parte basterebbe l'esame dei frammenti del « Contro i Galilei » per impedirci dal riconoscergli un'intelligenza atta alla

(1) Cfr. invece ROSTAGNI, *Giuliano l'apostata*, pag. 50; vedi KOCH, nel II articolo pag. 51 *(Les lettres pastorales)* del suo lavoro: *Comment l'emp. Jul. tacha de fonder une église païenne* (in *Rev. Belge de philol. et d'hist.*, t. VII). Il I art. (*ib.* t. VI, pp. 123-146) ha per titolo: *L'Apostasie de J.*

speculazione filosofica: troppe sono le incongruenze e le debolezze della sua argomentazione perchè possiamo attribuire al suo spirito un acume e una chiarezza di visione che nella sua opera non si manifesta.

Crediamo invece esatto il giudizio del Simon che nella sua « Storia della scuola d'Alessandria » dice così: « Julien n'est pas un philosophe; c'est un adepte de l'école de Jamblique, un sophiste de l'école de Libanius; c'est un érudit, un lettré, qui s'appassionne pour la doctrine de ses maîtres, sans chercher à la renouveler ou à l'approfondir ». Tuttavia, se non profonda e atta alla speculazione, la sua intelligenza fu senza dubbio vivace, brillante, piena di risorse (e le gloriose imprese militari nelle Gallie lo dimostrarono chiaramente), la sua volontà indomabile, il suo desiderio del bene, a quanto ci risulta, sincero ed angoscioso. Disgraziatamente alle eccellenti qualità avute da natura e all'intemerata condotta della vita e alle virtù acquistate col dominio di sè, Giuliano univa un'estrema impressionabilità, uno spirito mobile e sognatore, una tendenza allo squilibrio, e all'eccesso che non sempre il naturale buon senso pratico e la forte educazione ricevuta riuscivano a tenere convenientemente a freno.

È sopratutto in questo carattere, più ancora che nelle circostanze esteriori [1] messe in luce dagli storici della sua vita, che riteniamo vadano ricercate le cause dell'apostasia di Giuliano.

[1] Le ricordiamo qui in breve: la repulsione istintiva di Giuliano per la persona e quindi per la religione di Costanzo e dei suoi satelliti che lo avevano reso orfano e privato dei beni e della libertà, l'influenza dei maestri da Mardonio a Massimo, le arti teurgiche, gli oracoli degli dèi e specialmente gli studi che fece, nei quali il KOCH (art. cit. I, pag. 129) vorrebbe riconoscere l'unico motivo del suo cambiamento di religione. Notiamo che ci sembra molto dubbia l'affermazione del Koch (*Ibid.* pag. 128) secondo il quale G. avrebbe amato ardentemente nella sua giovinezza il Cristianesimo. Se anche potè compiere qualche atto di fervore, per es. gareggiando con Gallo nel culto dei martiri (cfr. ALLARD, *Julien l'Apostat*, t. I, pag. 287) crediamo si debba escludere completamente ch'egli abbia mai sentito il Cristo e la sua religione come via, verità e vita.

Istruito nella fede cristiana da maestri che trasformarono per lui quello studio – è necessario crederlo – in un arido esercizio mnemonico e in un superficiale acquisto d'erudizione teologica [1] senza fargli comprender nulla del valore intellettuale e morale del Cristianesimo, l'adolescente, che solo al sapere domandava le proprie sodisfazioni, amò con passione ardentissima la coltura dell'Ellade, e nel carattere morale e religioso dato ad essa dal Neo-platonismo credette appagare le esigenze del suo pensiero e ancor più quella sete del divino, fortissima in lui, la quale, per insufficienza di contatto, non aveva potuto saziarsi nella religione di Cristo. E che l'apostasia e tutto l'orientamento conseguente della vita di Giuliano abbiano la propria origine in quell'entusiasmo mistico-letterario che lo fece aderire alla coltura e alla religione pagana e ve lo tenne attaccato fino alla morte, ben più che in motivi di ragione, è prova il fatto che mai, neppure ad Atene, dove conobbe e visse con giovani cristiani di grande ingegno come Gregorio e Basilio, l'apostata non ritornò più sui suoi passi a ristudiare oggettivamente la fede della sua fanciullezza e l'evoluzione che da quella fede l'aveva separato.

Nel Cristianesimo Giuliano non seppe vedere che le pratiche religiose imposte a lui e a Gallo, il suo fratellastro, dal persecutore Costanzo (il cugino rimasto unico imperatore), nella reclusione pur dorata di Macello, tra le montagne della Cappadocia, le dispute e le ambiziose aspirazioni del clero più o meno eretico con cui venne in contatto [2], una serie

(1) Cfr. ALLARD, t. I, pag. 283 e seg. e t. III, pag. 314, 315. G., che al dire di Gregorio e di Sozomeno era stato elevato con Gallo al grado di lettore (cfr. ALLARD, t. I, pag. 285), conosceva, almeno a quanto ci risulta dal « C. i Gal. », tutti i libri del Pentateuco, i Re, Isaia, i proverbi di Salomone, i Vangeli di Matteo, Luca e Giovanni, gli atti degli Apostoli e le epistole di Paolo, ma non sembra che mai egli abbia sentito il fascino della grave bellezza dei libri santi.

(2) Come altri storici anche l'ALLARD, t. I, pag. 298-299 crede che i primi maestri di religione di Giuliano siano stati degli ariani o dei semi ariani mentre il KOCH, art. cit., I, pag. 128-129 ritiene questa affermazione un errore perchè tutti gli autori ecclesiastici che parlano del-

di riti esteriori e non una religione che rende divina la vita. Anche le lezioni che gli aveva impartito il suo primo maestro, Mardonio, non avevano nulla a che fare colla religione ch'egli praticava. Questo pedagogo, anche se battezzato (1), nel Cristianesimo non doveva vedere molto più in là del suo discepolo. Per ambedue la vera vita era quella dei Greci dell'età antica, regola di condotta i precetti d'Omero e d'Esiodo, l'unica, la vera civiltà era quella che minacciava di tramontare sotto il dilagare vittorioso della religione di Cristo. Forse Mardonio non avvertì il contrasto tra le aspirazioni verso l'antico e le esigenze del Cristianesimo e, come più tardi Ausonio di Bordeaux (2) credette che si potesse concepire paganamente la vita pur conservando le pratiche esteriori della fede Cristiana. Giuliano andò più in là del maestro: preso dalla passione del mondo classico in cui egli vedeva la perfezione della vita, attribuì tutto quello che di urtante presentavano gli uomini e le cose del suo tempo a quella religione nuova che era stata introdotta appena da qualche secolo nell'Impero Romano dai discepoli di un oscuro maestro di Palestina e finì a odiarla con tutte le sue forze. A venti anni, fugata la *tenebra* (3) del Cristianesimo con la luce della filosofia religiosa di Massimo e di Giamblico, il giovane principe si volse tutto al culto degli dèi, pur conservando esteriormente le pratiche della religione Cristiana per non destar

l'apostasia di lui non dicono nulla di questo. Però se anche i maestri che G. ebbe a Macello furono degli ortodossi, è certo ch'egli fu durante la sua vita in relazione con degli eretici come Aezio, Giorgio e Fotino, e se anche le cause della sua apostasia non vanno cercate nell'influenza esercitata sul suo animo d'adolescente dalle differenze dottrinali che sollevavano le dispute d'ariani e ortodossi, è certo che in quelle dispute viste dal di fuori egli trovò un motivo di più per svalutare poi, in blocco, la dottrina cristiana.

(1) Sulla prima educazione di Giuliano cfr. ALLARD. tomo I, pag. 263 e seg. Su Mardonio cfr. ROSTAGNI, op. cit., appendice I, pag. 361 e seg. e KOCH, art. cit., I, pag. 136 e seg.

(2) Teniamo conto però dell'austerità di vita e d namento del pedagogo di Giuliano, quale questi ci descrive nel M gone.

(3) σκότος. Egli usa questa espressione nell'Inno al Re Sole (or. IV, pag. 131).

pericolosi sospetti. Si discute sull'autenticità della lettera di Gallo a Giuliano, nella quale questo rozzo e feroce principe, ma, a suo modo, fervente cristiano, cerca di ricondurre l'apostata alla fede: comunque sia, ben poco potevano ottenere l'esortazioni di Gallo a piegare l'animo di Giuliano, il quale, benchè parli sempre con affetto riverente del fratellastro, non poteva certo non sentire la propria superiorità intellettuale e morale riguardo a lui. Ormai egli aveva risolto il problema della vita: non più pratiche religiose estranee e discordanti con quel mondo ellenico tanto amato fin dalla fanciullezza, ma una vita nuova, in cui tutte le aspirazioni dell'uomo che sente in sè la passione della coltura e della religione, del sapere umano e della verità divina, trovano un unico sbocco nella filosofia religiosa del Neo-platonismo. Così più tardi, quando gli avvenimenti e la provvidenza che li regola lo porteranno all'Impero, gettata la scorza leggera del Cristianesimo che ricopriva il midollo ormai tutto pagano, Giuliano vedrà davanti a sè uno scopo che ne assorbirà tutte le forze: servire e far servire gli dèi. *Instaurare omnia in Christo!* È il grido del Cristianesimo. Giuliano a Cristo ha sostituito gli dèi del paganesimo e si dà con ardore e dolore a questo genere d'apostolato che non s'era mai visto e che, se entusiasmava alcuni, lasciava freddi i più dei pagani e faceva inalberare i Cristiani che vedevano in lui il rinnegato e l'odiatore della loro fede.

La pietà di Giuliano non è che quella propria del Cristianesimo, ch'egli invece rivolge agli dèi pagani: come il taurobolio potè imbevere la sua tunica, ma non togliergli il carattere del battesimo [1], così la professione di fede pagana

[1] Nel secolo scorso A. Mücke negò e F. Röde lasciò in dubbio il battesimo di Giuliano, ma dal Neumann in poi gli studiosi sono d'accordo ad accettare le testimonianze di Gregorio Nazianzeno, di Sozomeno e quella ancor più esplicita di Cirillo nella Dedica a Teodosio. Per il taurobolio cfr. ALLARD, op. cit., tomo I, pag. 332 e KOCH in art. cit., I, *L'Apostasie de Julien*, pag. 127.

Crediamo utile il riportare qui il brano di Gregorio (or. IV, cap. LII, MIGNE, *P. G.* 35 col. 576) importante per gli accenni al Battesimo,

non gli toglie d'intendere la religione come, *mutatis mutandis,* la intenderebbe un fervente Cristiano. La provvidenza divina ἡ θεῖα πρόνοια regola i più piccoli particolari della sua vita, agli dèi egli chiede continuamente consiglio per conformarsi ai disegni ch'essi hanno su di lui, alla loro bontà egli affida la salute degli amici e il compimento dei propri desideri. Pontefice Massimo egli invia encicliche a sacerdoti e sacerdotesse perchè sentano la dignità della loro condizione che li pone in rapporto più diretto cogli dèi, e dà ad essi delle minute istruzioni riguardanti la loro vita interiore ed esteriore (1).

Con una sincerità e generosità di sforzi degni di una causa migliore, Giuliano dedica tutta la sua breve vita al ristabilimento del culto degli dèi che gli hanno affidato l'Impero solo perchè egli provveda al bene spirituale e materiale dei suoi sudditi, e, soldato e sacerdote, egli non bada a sacrifici per compiere la sua duplice missione, sperandone come premio la gloria in questa vita e l'unione eterna con Helios nell'altra (2).

Tanta dedizione generosa finì colla completa rovina dell'ideale che Giuliano aveva servito con così vivo ardore, ma per una disposizione veramente provvidenziale, quegli sforzi giovarono proprio a quel Cristianesimo che, nella sua incom-

all'Eucaristia e al taurobolio: « ... egli prende un lavacro di sangue non santo preferendo alla nostra l'iniziazione nefanda... e purifica le sue mani per astergere l'incruento Sacrificio mediante il quale noi prendiamo parte al Cristo, alla Sua passione e alla Sua divinità: ma egli con uccisioni di vittime e con sacrifici rafferma la sua reggia, servendosi di cattivi consiglieri di un cattivo governo ».

(1) Vedi specialmente la corrispondenza privata di G. in BIDEZ, *L'emp. Jul.* Questa fede nell'assistenza continua della provvidenza divina era spinta da lui fino all'estremo della credulità (cfr. anche ALLARD, t. I, pag. 303): « Bastava il minimo turbamento che si producesse nel suo spirito o nel suo organismo fisico, perchè egli lo interpretasse come un segno degli dèi »; cfr. BIDEZ, pag. 19, 52, e note, *ibid.*

(2) Vedi le lettere ad Arsacio, a Teodora, al governatore della Caria (?), colpevole di sacrilegio, e in modo particolare quella in due frammenti, lunghissima, al gran sacerdote Teodoro. Cfr. KOCH, art. cit., II, *Les lettres pastorales.*

prensione, lo sventurato Imperatore aveva odiato a morte (1).

La Chiesa del IV secolo, agitata dalle sètte eretiche e specialmente dall'Ariana che il concilio di Nicea aveva condannata, ma non uccisa, nella difesa contro il filosofo persecutore, che non fa distinzione fra Ariani e Ortodossi, raccoglie le proprie energie e si purifica da quegli elementi parassiti ed eterogenei che, come il vescovo Pegasio, sotto la maschera del Cristianesimo, salvaguardano interessi ed ambizioni personali (2), mentre il paganesimo, risorto improvvisamente durante il breve regno di Giuliano, rovina per sempre colla morte di questo Imperatore.

L'azione di Giuliano contro il Cristianesimo fu molteplice: provvedimenti, decreti, lettere, scritti religiosi e filosofici, libelli come il *Misopogone*, i *Cesari*, il *Contro i Galilei*, tutto egli rivolse al duplice fine di far perdere terreno al Cristianesimo, la σκευωρία degli « empi Galilei » (com'egli chiama sempre i suoi antichi correligionari che non degna mai del nome di Cristiani) (3) e di rialzare e purificare il paganesimo cadente.

Una ricca letteratura esiste già sull'azione complessa di Giuliano contro il Cristianesimo, a cominciare dalle invettive del suo contemporaneo e condiscepolo S. Gregorio Nazianzieno fino ai lavori recentissimi dei nostri tempi.

Noi, non ci occuperemo che di un solo scritto di Giuliano, il « Contro i Galilei », allo scopo di esaminare la confutazione che ne fece settant'anni più tardi il patriarca di Alessandria, San Cirillo, in un'opera di cui ci restano solo i primi dieci libri e pochi frammenti del resto. Anche

(1) Cfr. MANNUCCI, *Istit. di Patrologia*, II, introd. pag. 4, e specialmente J. VITEAU, *Julien l'Ap.*, in *Dict. de Théol. Cath.*, t. VIII, colonne 1967, 1969.

(2) Cfr. BIDEZ, *L'empereur Julien*, pag. 85 e seg.

(3) Ricordiamo la disposizione di legge per cui, secondo Gregorio, Giuliano avrebbe decretato che i cristiani venissero chiamati Galilei cfr. Or. IV, di Greg. Naz.

del « Contro i Galilei » non ci rimangono che frammenti, raccolti quasi tutti nell'accurata edizione Neumann-Nestle, estratti nella massima parte dall'opera di san Cirillo.

Del contenuto dei tre libri di cui constava il « Contro i Galilei » ci possiamo fare un'idea dalle parole stesse di San Cirillo, il quale, dopo aver detto nella dedica a Teodosio II che combattevano i « Santi Evangeli e la santa religione dei Cristiani » al principio del libro II afferma più determinatamente che « quell'imitatore del Babilonio Rapsace (cioè Giuliano) non ha avuto paura di colpire con lingua sfrenata la gloria di Dio, ma anzi, insultando empiamente la nostra santa religione, parla a lungo dei sapienti greci ed esalta con ogni lode le loro false opinioni, mentre si scaglia contro i venerandi insegnamenti della Chiesa e irride alle storie di Mosè, biasimando, per dirla in breve, tutti coloro che vissero santamente ». « Tutto egli ha calunniato – ripete san Cirillo al principio del libro III – non ha risparmiato nulla di quanto si riferisce alla religione Cristiana: costumi, leggi, misteri, e non vi è fatto glorioso o bella affermazione delle Divine Scritture che Giuliano non si vergogni d'interpretare in senso cattivo ».

Così pensavano i Cristiani; l'entusiasta Libanio, invece, nel panegirico commemorativo di Giuliano, affermava che questi « combattendo le Scritture, che fanno Dio e Figlio di Dio l'Uomo di Palestina e dimostrando con una lunga argomentazione (letter. μάχη) e colla forza delle accuse il ridicolo e la vacuità della sua religione, si mostrò in questo più sapiente del Vecchio di Tiro (cioè Porfirio) » (1).

Quanto al criterio distributivo della materia del « Contro i Galilei » esso ci viene enunciato da Giuliano stesso, il quale, nell'introduzione, dopo averci detto che rileverà le

(1) Cfr. NEUMANN, *Iul. Imp. librorum c. Christ. quae supers.* (Lipsiae, 1880), pag. 6-7. Interessante è pure il giudizio di Socrate il quale, dopo aver riportato le parole di Libanio, dice che Giuliano dovette ricorrere allo scherno per la povertà degli argomenti. *H. E.* 1, III, cap. 23, *P. G.*, 67, col. 437.

cause da cui fu persuaso [1], a quanto egli afferma, che la setta dei Galilei è « una finzione umana messa insieme per malvagità », espone la linea che intende seguire nella propria argomentazione: « sarà bene rifarci un po' a dire anzi tutto donde e come venga a noi il pensiero di Dio, poi confrontare quello che dicono i Greci della Divinità con ciò che ne dicono gli Ebrei, in seguito interrogare quelli che non sono nè Greci nè Giudei, ma della setta galilea, chiedendo loro per quale ragione alla nostra abbiano preferito la religione di quelli, e neppure s'arrestino lì, ma, staccandosi anche da loro, abbiano preso una nuova via, non volendo riconoscere nulla di buono e d'onesto nè in noi greci, nè nei seguaci di Mosè, gli ebrei, ma attingendo dagli uni e dagli altri i vizi vergognosi insiti a questi popoli, cioè l'empietà dalla leggerezza giudaica e la vita corrotta e spregiudicata dalla indolenza e dalla volgarità che sono in noi, tutto questo vollero chiamare la religione perfetta ».

Non è nostra intenzione rifare la storia delle confutazioni dell'opera « Contro i Galilei » che San Gerolamo sdegnava di prendere in considerazione mentre invece in Oriente veniva combattuta.

Dell'argomento ha trattato ampiamente il Neumann, il quale nei Prolegomena alla sua edizione dei frammenti di quest'opera di Giuliano [2] nega che essa sia stata confutata da Apollinare di Laodicea e da S. Efrem Siro, considera come un errore di S. Giovanni Damasceno l'aver attribuito a S. Giovanni Crisostomo frammenti che appartengono invece al « Contro Giuliano » di S. Cirillo e pensa che il filosofo combattuto da Macario Magnete nell'Apocritico non sia l'Apostata, ma il suo predecessore Porfirio.

[1] Ci pare che a torto si siano voluti vedere in queste parole i motivi che avevano determinato l'apostasia di Giuliano; la storia ci mette davanti ben altri coefficenti che indussero il giovane principe ad abbandonare il Cristianesimo per gli dèi del politeismo che non gli argomenti esposti da lui nel « Contro i Galilei ».

[2] Cfr. NEUMANN, o. c., pag. 8 e seg.

Avrebbero confutato invece il « Contro i Galilei » Teodoro di Mopsuestia e Filippo di Side, il sincello di S. Giovanni Crisostomo, le opere dei quali non sono però giunte fino a noi, tranne qualche frammento di Teodoro.

Ma la più importante di tutte le apologie che combattevano direttamente il libello di Giuliano fu quella che S. Cirillo Alessandrino scrisse nella prima metà del V secolo. Da quello che egli dice nel προσφώνημα alla sua apologia, dedicandola all'imperatore Teodosio II, parrebbe risultare ch'egli non conoscesse le opere dei suoi predecessori sullo stesso argomento o almeno le giudicasse insufficienti.

Non sappiamo con precisione la data del « Contro Giuliano », ma da un passo di Teodoreto [1] risulta che il suo autore inviò i libri che aveva scritti contro l'apostata a Giovanni il patriarca d'Antiochia (il cui episcopato in quella città va dal 429 al 441), e questo non potè avvenire se non dopo che fu appianata la controversia degli Alessandrini con gli Orientali e ridata la pace alla Chiesa, cioè dopo l'anno 433.

Secondo il Neumann, anzi, le gravi preoccupazioni che, anche negli anni immediatamente seguenti alla pace, dovettero assorbire i pensieri e l'attività del vescovo d'Alessandria, gli avrebbe impedito di scrivere la sua vasta confutazione prima dell'anno 435.

Senza voler troppo determinare saremo quindi nel vero assegnando la confutazione del « Contro Giuliano » al decennio che corre tra il Concilio d'Efeso e la morte di Giovanni d'Antiochia.

È molto difficile fissare con precisione quanti fossero i libri di Cirillo; il Neumann presuppone fossero tre decadi, una per ogni libro di Giuliano, divise a loro volta ciascuna in due gruppi di cinque. Questa supposta divisione quinaria sarebbe confermata dal fatto che S. Cirillo termina in modo solenne tanto il libro quinto che il decimo del suo lavoro;

[1] Epist. 83, *P. G.*, 83, col. 1273. Cfr. NEUMANN, pag. 33 e seg. MAHÉ, *Cyr. d'Alex.* in *Dict. de Théol. Cath.*, t. III. col. 2496 e 2492.

ma, senza contare che anche l'ottavo del « Contro Giuliano » si chiude nel nome della SS. Trinità, basta osservare anche altri scritti di S. Cirillo, per esempio il « De Adoratione in Spiritu et Veritate » [1] per vedere che il teologo alessandrino usava, di tanto in tanto, terminare i libri di una stessa opera con l'invocazione solenne che gli era tanto cara.

La presentazione che il Neumann fa di S. Cirillo d'Alessandria, tanto bistrattato da moderni e antichi a cominciare dallo storico Socrate (il quale tuttavia, ricordiamo, non lo accusa della morte di Ipazia), è tutt'altro che lusinghiera: « post quem [2] – egli dice – refutavit Juliani libros *violentissimus ille* et *superbissimus* Alexandrinorum Episcopus Cyrillus ». Non è nostro compito di trattare a fondo questa figura d'atleta che, d'altra parte, ha avuto anche i suoi difensori; noi non esamineremo il suo carattere se non quale ci appare dalla sua opera contro Giuliano. È vero ch'egli non risparmia invettive contro il suo avversario, messo da lui nel numero di quelli che « simili a dei serpenti i quali, sui trivi, assalgono i passanti, scagliano il dardo doloroso della perdizione negli animi superficiali » [3], ma è anche vero che Giuliano non trattava nè il Cristianesimo nè i suoi seguaci con la delicatezza che conviene a un critico leale: basti il brano che di lui abbiamo riportato più sopra a darci un'idea del suo stile. Nella dedica a Teodosio II S. Cirillo, cercando di rifare la genesi dell'apostasia di Giuliano, ne rigetterà la responsabilità maggiore su quelli che attorniano il giovane principe, non su di lui, poichè, come dice San Paolo, « le cattive compagnie corrompono i buoni costumi ». Non gli nega neppure la lode di eloquenza, pur accusandolo d'ignoranza, non del testo biblico, ma bensì del significato della Scrittura, cosa che potremo osservare facilmente anche noi nel corso del nostro studio.

(1) Nel *De Ador. Spir. Ver., P. G.*, 68, i libri che terminano così solennemente sono il VI, l'VIII, il XIV, il XVII.

(2) Filippo Sidete, cfr. NEUMANN, pag. 36.

(3) *C. I.*, col. 512.

S. Cirillo, è vero, come dice il Largent (1), non ebbe, a quanto pare, da natura « cette douceur de caractère et cette tendresse d'âme qui font le charme d'autres Saintes » e che servono a guadagnare anche gli spiriti meno disposti alla conciliazione, ma la storia prova che egli fu un ardente campione della sua fede, difesa da lui con indomabile energia contro gli oppositori interni ed esterni per tutto il corso della sua vita.

Per questa forza di volontà travolgente, mitigata solo dalla sua religione – parrà strano quello che stiamo per dire, ma lo studio che abbiamo fatto su di lui e sul suo avversario c'induce a crederla vera – S. Cirillo assomiglia proprio a quel Giuliano contro cui combatteva. Però se queste due volontà, pur seguendo due strade opposte, hanno in comune la stessa indomabile energia volta al raggiungimento di un ideale, per il quale l'uno e l'altro sono pronti a rovesciare ogni ostacolo e a spendere la propria vita, tuttavia tra S. Cirillo e Giuliano corrono notevoli differenze provenienti tanto dalla natura quanto dall'educazione ricevuta. Cirillo, cresciuto probabilmente presso lo zio Teofilo e dedito quindi fin dalla fanciullezza agli studi biblici, che dovevano aver lasciato a lui poco tempo da dedicare alla filosofia, alle lettere, all'eloquenza, imparò a esercitare la propria intelligenza nitida e profonda nell'indagine teologica che gli meritò più tardi il titolo di Dottore.

Giuliano invece, spinto dalle proprie tendenze naturali e dalle condizioni esteriori a portare anche la sua vita affettiva nel campo del pensiero, amò fin da principio con ammirazione intensa e infantile i suoi maestri viventi e gli scrittori vivi nelle loro opere che aprivano alla sua giovane e vivace intelligenza lo sconfinato campo del sapere. Preoccupato d'apprendere, meditare e tradurre in regola di vita gli insegnamenti degli altri, egli non esercitò mai profondamente il suo pensiero nella speculazione filosofica, anche se scrisse e parlò continuamente di filosofia.

(1) *St. Cyr. et le Concile d'Ephèse,* in *Ét. d'hist. eccl.,* 1892.

Le opere dell'*Imperatore* Giuliano hanno infatti il carattere dell'improvvisazione, (esempio tipico l'inno alla Madre degli dèi, composto in una nottata) e in esso egli raccoglie quei pensieri che costituiscono le meditazioni della sua vita, agitata esteriormente da mille cure e oppressa da un lavoro assillante, scrivendo in fretta o dettando la notte, al chiarore di una lampada.

Anche lo stile, perciò, risente tutti i caratteri dell'improvvisazione. La vivacità delle immagini e dell'ironia, il disordine, le ripetizioni frequenti, la troppa loquacità di cui parla Am. Marcellino (26, 4, 17) e che san Cirillo chiama analogamente ἀχάλινος γλῶττα, tutte queste qualità possono convenire assai bene a una breve satira e farne anche, se si vuole, come nel caso del Misopogone, un piccolo capolavoro, e rendere briose e spontanee le lettere familiari (sulle quali pure imperversavano allora le regole retoriche) (1). Ma non sono certo le più atte e sufficienti a comporre un trattato di critica storica o filosofica, come dovrebbe essere il « Contro i Galilei », dove invece l'autore o si pone davanti al Cristianesimo, egli, credulo e sognatore all'estremo, in atteggiamento di freddo razionalista, o trae colpi all'impazzata contro di esso e suoi seguaci, più preoccupato – direbbe il Bidez – a « frapper fort plutôt qu'à frapper bien ».

Se consideriamo il poco valore intrinseco del libro di Giuliano, i settant'anni che intercedono tra la sua composizione e la confutazione di S. Cirillo, la diversità dei tempi in cui il Dottore alessandrino scriveva, quando, morta da un pezzo con Giuliano ogni velleità di rinascita pagana, per lo meno in grande stile, com'era stata quella dell'età giulianea, nella città natale dell'apostata (2) l'imperatore e le sue sorelle facevano una vita quasi monastica, ci si domanda quasi stupiti come il primate di Alessandria credesse necessaria la sua apologia. Due secoli prima, sotto la minaccia della

(1) Cfr. BIDEZ, *Préface* all'op. cit.
(2) Costantinopoli, cfr. BIDEZ, op. cit., pag. 68.

persecuzione statale e filosofica, Origene aveva giudicato superfluo confutare il « Discorso Vero » di Celso, pur tanto superiore al « Contro i Galilei » e vi aveva accondisceso solo per obbedire all'amico Ambrosio, che lo incitava a rispondere, e perchè mai nella pace perfetta (parliamo di quella esteriore) della Chiesa del V secolo S. Cirillo trova doveroso combattere l'opera di Giuliano?

Nella dedica a Teodosio II l'alessandrino ci dà le ragioni che lo spingono a scrivere: « Perdonate [1] – egli scrive all'Imperatore – a me che mi metto a scrivere non tanto contro un Re, ma piuttosto per la gloria del Cristo, il Grande Re che domina con Suo Padre su tutte le cose, al quale solo conviene il dire: " È per mezzo mio che i Re sono Re „. Poichè, se Egli è il Signore della Gloria nel cielo e sulla terra, ne viene di conseguenza che noi, costituiti da Lui difensori dei sacri Dogmi, dobbiamo opporre a chi vuole intaccare la Sua gloria dei validi ragionamenti che possano giovare ai lettori e siano di grandissimo aiuto a quelli che sono d'animo volubile e facile a deviare; per quelli invece che camminano nella fede siano come un bastone che li sostenga e serva a far penetrare più profondamente la tradizione genuina della vera fede. E chi è dunque colui che ha combattuto contro la gloria di Cristo? Moltissimi nel volgere del tempo furono tratti a questo dall'astuzia diabolica, ma il principale di tutti fu Giuliano, illustre per la dignità Imperiale, ma dimentico che il datore dell'Impero e del dominio è Cristo. Nel tempo che aveva preceduto il suo regno egli era stato annoverato tra i fedeli; anzi fu insignito del Santo Battesimo e si esercitò anche nella lettura delle Sacre Scritture; ma, non so in qual modo, degli uomini cattivi e superstiziosi, divenutigli famigliari, cominciarono a parlargli d'apostatare; poi, prendendo come alleato Satana, lo portarono a usanze pagane e resero servo di demoni impuri lui che era cresciuto nelle Sante Chiese e nei Mona-

[1] Notiamo il plurale in onore della maestà Imperiale.

steri... (1) Avendo dunque il nostro bravo Giuliano una lingua eloquente, la volle aguzzare contro il Cristo, Salvatore di noi tutti, e scrisse contro i Santi Evangeli e la Santa Religione dei Cristiani tre libri per mezzo dei quali turba molte persone e ha fatto un male non piccolo, perchè gli animi leggeri e mobili cadono facilmente nei suoi errori e diventano gradita preda del demonio. Talvolta anche i fedeli si lasciano scuotere, perchè pensano ch'egli fosse istruito nelle Sacre e Divine Scritture, dato che le cita spessissimo a difesa dei propri argomenti, pur non sapendo tuttavia quello che si dice.

Inoltre moltissimi pagani si beffano in tutti i modi dei Cristiani in cui s'imbattono, traendo fuori i libri di Giuliano, e dicendo che sono inconfutabili e nessuno mai dei Dottori ha potuto combattere o sconvolgere la dimostrazione di Lui.

Per tutte queste ragioni e perchè molti m'invitavano a questo, io, confidando in Dio che dice: " Tu cammina ed Io aprirò la tua bocca „ mi sono accinto ad abbassare quell'orgoglio greco che si eleva contro la gloria di Dio per giovare quanto è possibile a quelli che sono stati ingannati e dimostrare che questo accusatore del Cristo, Salvatore di tutti noi, è caduto in errore e non ha capito la Scrittura divina » (2).

Secondo dunque la testimonianza di S. Cirillo, nell'Alessandria del V secolo, dove erano stati chiusi o distrutti i templi pagani (3) e dove la scuola Neo-platonica, dopo la morte d'Ipazia, era completamente scaduta, il libello di Giuliano era ancora in voga e rappresentava un pericolo pei fedeli.

Se esaminiamo però le ragioni, come le espone S. Cirillo, per cui perdura la fama del « Contro i Galilei », vedremo che esse sono dovute più a motivi estrinseci che al valore

(1) Espressione che va intesa in senso largo.

(2) *C. I.*, col. 508.

(3) Cfr. SOCRATE, V, cap. XVI, pag. 67, col. 604, e seg. e SOZOMENO, libro VII, c. XV e *ibid.*, col. 1452 e seg. Non tutti però i templi pagani avevano subìto questa sorte: Vedi in *C. I.*, VII, col. 8736 B il doloroso fatto avvenuto nel tempio di Crono.

intrinseco del trattato: la dignità imperiale di cui era stato rivestito Giuliano, la sua eloquenza, le abbondanti citazioni della Sacra Scrittura, il suo tono ora canzonatorio ed ora violento, tutti questi erano argomenti atti ad abbagliare gli spiriti superficiali, ma non già chi esaminasse serenamente e acutamente quei problemi per desiderio sincero e vivo della verità.

CAP. II.

DIVISIONE E CONTENUTO DELL'OPERA « CONTRO GIULIANO ».

Dopo aver esposte nella dedica a Teodosio le ragioni per cui si prepara a combattere il « Contro i Galilei » ed avere, al principio del primo libro, ricordato le accuse generali rivolte da Giuliano al Cristianesimo, S. Cirillo dichiara d'essere pronto a provare che « i Cristiani si sono liberati della pazzia dei greci ed intercede grande distanza tra il Cristianesimo e le loro fiabe, perchè non vi è nulla di comune tra la luce e le tenebre, nè tra il fedele e l'infedele ». Inoltre dimostrerà, per quanto gli sarà possibile, che « i Cristiani non si allontanano dai libri di Mosè, nè hanno istituito un genere di vita discordante con le sue leggi »; e, « poichè i greci vantano i propri maestri e pensano di far colpo (καταπτοεῖν) enumerando Anassimandri e Empedocli, Pitagori e Platoni e gli altri che inventarono empie dottrine e furono, per dir così, fonti d'ignoranza », S. Cirillo osserva come sia chiaro che tutti questi filosofi stanno in opposizione per diversità di concezioni e a difesa di ciascuna verità abbiano portato argomenti che sono in contrasto. Mosè invece, e fu il primo dei filosofi in ordine di tempo e diede un concetto giusto e verissimo dell'Essenza ineffabile e superiore a tutte le cose, descrivendo pure magnificamente la creazione del mondo e fissando leggi informate a una pietà e a

una giustizia meravigliose. I così detti sapienti dei greci, sorti in tempi molto recenti, non fecero altro che prendere gli insegnamenti di Mosè e rivestirli colle proprie parole, anche se non riuscirono ad avere idee abbastanza esatte e a enunciare almeno qualche verità. Alcuni vennero dopo Mosè, altri fiorirono contemporaneamente ai Santi Profeti, dei quali essi si appropriarono le concezioni, divenendo così superiori agli altri filosofi, benchè non siano tuttavia riusciti ad avere un concetto di Dio esente da falsità ».

E per dimostrare l'antecedenza del « divino Mosè » a tutti i saggi della Grecia, S. Cirillo si prepara ad esaminare i più diligenti scrittori di cronografia. Prendendo così le mosse da Noè, il decimo dei patriarchi dopo Abramo, egli ricorda l'Arca, il Diluvio, la costruzione della Torre di Babele, servendosi anche delle testimonianze di Abideno e di Alessandro Poliistore, conosciuti attraverso Eusebio. Determinato il tempo della nascita d'Abramo sotto il regno di Nino d'Assiria e d'Europo di Sicione, S. Cirillo passa a Mosè e, con un vasto quadro sinottico, dimostra che tutti i Re, sapienti, poeti, filosofi e uomini grandi dell'Ellade, gli sono posteriori. Se osserviamo che anche Taziano, Teofilo, Giulio Africano, Clemente, Eusebio erano già ricorsi a un tal mezzo per dimostrare l'anteriorità di Mosè, affermata anche prima dall'apologetica giudaica e ormai riconosciuta da tutti [1], si rimane davvero stupiti di ritrovare anche in S. Cirillo questo metodo così sfruttato: non sarebbe stato più semplice, come in altra occasione aveva fatto Eusebio [2], di rimandare il lettore a chi aveva scritto prima di lui sull'argomento? Giuliano, che doveva conoscere per lo meno la Preparazione Evangelica [3], doveva essere convintissimo, senza bisogno di ulteriori dimostrazioni, che Mosè

(1) Gli apologeti cristiani si servono appunto di testimonianze pagane, tra cui anche quelle di Porfirio, per dimostrare la propria tesi.
(2) Cfr. *C. Ieroclem*, cap. I, (*P. G.*, XXII, col. 797).
(3) Citata da lui in *C. I.*, VII, col. 837.

aveva preceduto in ordine di tempo la sapienza dei Greci [1], senza naturalmente trarre da questo le stesse conclusioni di S. Cirillo. Ma ricordiamo che l'opera di questi non è una risposta diretta a Giuliano e tanto meno una critica del Neo-platonismo, ma piuttosto un'esposizione apologetica del Cristianesimo destinata al pubblico che, almeno raramente, si prende la cura d'ulteriori ricerche.

Tuttavia, all'acuta intelligenza di San Cirillo non poteva sfuggire il lato debole della propria affermazione: « dirà forse qualcuno – egli prevede – sì, Mosè è più antico di tutti i sapienti della Grecia, ma questo non dimostra che essi non abbiano portato via la sua sapienza o almeno l'abbiano presa trasformandola totalmente. Ma giudichino i lettori se non è ragionevole quello che noi diciamo. Gli storici della Grecia facendo, per dir così, il giro della terra, volevano sempre imparare qualche cosa di nuovo, per darsi l'aria di essere sapienti. Perciò non passavano mai sotto silenzio i fatti accaduti, volendo abbellire così la propria narrazione. E come mai tali uomini, soliti ad apprendere tutto ciò che fosse utile, avrebbero potuto trascurare d'informarsi di avvenimenti tanto considerevoli e di prendere conoscenza della più antica ed esatta esposizione di dottrine e di leggi? »

Come gli altri apologeti e in particolare lo pseudo Giustino, San Cirillo ricorda la supposta dimora di Pitagora e di Talete in Egitto, le parole del sacerdote egiziano Solone riferite dal Timeo (228), la tarda venuta nell'Ellade di Cadmo coll'alfabeto, la supposta ammirazione di Solone e di Platone per gli scritti di Mosè conosciuti in Egitto, i nomi di alcuni storici che parlarono del legislatore ebreo e il passo di Diodoro di cui parleremo più avanti. Ma, non contento d'aver addotto argomenti storici, il nostro autore sente il bisogno di appoggiarsi anche su argomenti intrinseci che dimostrino il pensiero greco dipendente dal pensiero mosaico: il che

[1] Di cui cercava nella mitologia i primi rappresentanti. Cfr. in *C. I.*, V, col. 769 B e VI, col. 789.

prova che, se egli talvolta procede in modo un po' superficiale, questo dipende da insufficiente conoscenza della filosofia greca, non da difetto di senso critico o d'acutezza d'indagine. Se all'ortodossa e profonda conoscenza della dottrina cristiana, San Cirillo avesse potuto unire una vera cultura filosofica, egli ci avrebbe forse potuto dare una magnifica sintesi del pensiero greco, visto alla luce superiore della Rivelazione. Ma, disgraziatamente, come abbiamo visto, egli non conosceva che in modo superficiale la filosofia dei Greci, confondeva il pensiero di Platone con quello dei suoi interpreti più tardi, e neppure aveva una visione esatta del sistema del suo avversario. Era quindi impossibile ch'egli avesse a liberarsi dalla convinzione comune ai pensatori cristiani dei suoi tempi, i quali estendevano a tutta la filosofia greca quello che era proprio del Neo-platonismo: l'eredità parziale e falsata del pensiero giudaico.

Era quindi un compito troppo arduo per lui quello che San Cirillo si proponeva: esporre la dottrina ebraica riguardo a Dio, all'origine del mondo, al suo ordinamento e confrontare con essa le concezioni corrispondenti dei sapienti greci, a fine di dimostrare che « dove si accordano cogli insegnamenti della scrittura ispirata superano sè stessi e concordano tra di loro, mentre dove esprimono vedute proprie, sono in disaccordo e, come ebbri, dicono delle cose strane ». La mente umana non può arrivare a tanta altezza se Iddio stesso non invia nell'uomo la propria luce e non gli concede la sapienza e la facoltà di parlarne, grazia che non è data a tutti, ma solo ai mondi di cuore. Conseguenza naturale della rovina dei costumi è l'offuscamento dell'intelligenza e perciò gli uomini che vennero dopo Noè e lasciarono senza freno le proprie passioni, perdettero quell'idea di Dio che fino a quel tempo si era mantenuta pura. Così adorarono come dèi il sole, la luna, le stelle, gli elementi del mondo, il fuoco e l'acqua, l'aria e la terra, e perfino uomini morti. Si cominciò anche a praticare l'astrologia e a trarre auguri dal volo degli uccelli, ma Abramo fu ben lontano da tutto

questo (1) e prestò il suo culto solo all'Altissimo Iddio, creatore del cielo e della terra e di tutto ciò che cielo e terra contengono. Conobbe anche la Trinità Divina, riguardo alla quale tuttavia la Scrittura s'esprime ancora in modo figurato. E che dell'essenza divina non si possa parlare se non con grande difficoltà e bisogni ricorrere a delle figure, lo sanno anche i greci, come attesta Porfirio nella « Storia Filosofica » dove dice che i Pitagorici chiamarono Uno il concetto d'unità, d'identità, d'uguaglianza e la causa dell'accordo e della simpatia di tutte le cose e della loro conservazione.

Come Abramo, Isacco e Giacobbe, anche Mosè conobbe l'unico Dio creatore dell'universo e la Sua Trinità, di cui parlò chiaramente nella Sacra Scrittura. A chi disse infatti il Padre « facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza » se non al Verbo e allo Spirito Santo? Ma gli atei (i pagani) potrebbero obiettare che quelle parole siano state rivolte dal Padre non al Verbo e allo Spirito, come vogliono i Cristiani, ma agli dèi minori, di seconda categoria, perchè i greci che filosofeggiano ammettono un Dio, il Demiurgo dell'universo superiore per natura ad ogni cosa e da lui fanno provenire gli altri dèi, tanto i sensibili che gli intelligibili.

San Cirillo (traendole probabilmente dallo pseudo Giustino) cita le parole con cui Platone nel Timeo distingue Colui che esiste sempre da ciò che fu prodotto ed ebbe un principio, le quali parole, egli commenta, servono bene a determinare la differenza tra Dio che disse a Mosè: « Io sono Colui che è » e tutto quello che per la potenza ineffabile ed incomprensibile di Dio passa dal non essere all'essere.

Ora, poichè tutti, Cristiani e filosofi pagani, sono d'accordo nell'affermare un Dio da cui ogni cosa proviene, san Cirillo passa a provare che quelle parole « facciamo l'uomo... ecc. » il Demiurgo non può averle dette a dèi minori, necessariamente diversi da lui per natura, e inoltre non può aver

(1) Ricordiamo che Giuliano attribuiva ad Abramo pratiche d'astrologia e d'aruspicina. Cfr. infra, pag. 48 e sgg.

comunicato ad essi la propria potenza creatrice, peculiare all'Essenza divina. Di più Egli che aveva creato gli esseri superiori, gli Angeli, che bisogno avrebbe avuto di aiutanti per creare l'uomo? (1)

Esposta la dottrina ebraica, san Cirillo passa a dimostrare come anche tra i greci vi siano stati poeti e filosofi che affermarono un Dio unico e superiore a tutte le cose ed ebbero qualche idea della Sua Trinità. Cita versi orfici ed omerici per provare, come aveva fatto lo pseudo Giustino, che Orfeo ed Omero conobbero pure il vero Dio, anche se quest'ultimo diede il nome di divinità a vizi e virtù oppure a cose naturali, come il mare e la sostanza umida, il sole, l'aria, ecc. Anche i famosi sette sapienti, al dire di Porfirio nella « Storia Filosofica », non ignorarono Iddio e a lui, come al più sapiente, consacrarono il tripode d'oro che era stato pescato (2). Ma se i filosofi greci ammettono in genere un Dio unico, sono però discordi sopra quello ch'Egli è, e San Cirillo, per affermare la verità della sua asserzione, espone, servendosi di Plutarco e Porfirio, l'idea che ne ebbero Talete, Democrito, Anassimandro, Aristotele e gli Stoici, ai quali egli oppone la concezione granitica dei Cristiani che, come Mosè, gli Apostoli, gli Evangelisti, affermano tutti un Dio

(1) Notiamo che per tutto questo ragionamento San Cirillo, teologo più che apologeta, (come del resto dal suo punto di vista era pure Giuliano) per criticare il mito risalente a Platone dei secondi dèi, chiamati dal Demiurgo a parte della generazione dell'uomo, si serve delle parole della Sacra Scrittura, la quale dagli avversari come Giuliano, pur dogmatici riguardo ai loro sistemi, veniva relegata tra le narrazioni favolose e perciò, a fil di logica, non poteva servire alla dimostrazione. Trascurando di provare l'ispirazione divina delle Sacre Scritture si venivano a collocare sullo stesso piano, e anche più sotto, come opera barbarica, dei miti di Platone, circondato allora da quell'aureola che lo rendeva superiore perfino al θεῖος Ἰάμβλιχος. Osserviamo inoltre che gli dèi secondari di Platone e dei neo-platonici non sono autori dell'anima umana, ma ricevutala dal Demiurgo, non fanno che unirla alla parte mortale e caduca.

(2) Il Dio era Apollo, non la Divinità Suprema: cfr. PAULYS, R. E., *Zweite Reihe* - IV Halbband - col. 2248 e sgg.

Unico, superiore a tutte le cose e principio di esse. Se quindi vi furono alcuni che, come gli eretici, si allontanarono dalla dottrina ortodossa, l'errore non si deve imputare a questa, ma a quelli che l'hanno abbandonata. Nessun confronto perciò si può stabilire tra il disaccordo dei filosofi greci e i dissensi dottrinali che esistono fra i Cristiani ortodossi e gli eretici.

I Greci che ebbero una nozione più esatta (1) di Dio furono Pitagora e Platone che in Egitto vennero a conoscere la sapienza di Mosè ammirata da quel popolo che ne seppe anche approfittare, come si può vedere dall'attività svolta tra i suoi dal famoso Ermete Trismegisto, di cui parlano gli *Hermaikà* in XV libri composti in Atene, da un autore che San Cirillo non cita col suo nome. Pitagora, Ermete Trismegisto, Sofocle e Senofonte sono tutti d'accordo ad affermare un Dio unico per natura, superiore ad ogni comprensione, vivificatore e origine dell'universo, come afferma appunto la Scrittura ispirata. Anche i Greci inoltre, secondo San Cirillo, hanno in certo modo conosciuto il Verbo creatore, il Figlio per natura del Dio supremo.

Porfirio dice infatti nella sua « Storia Filosofica » che, secondo Platone, dal Buono proviene una Mente sussistente per se stessa, in cui stanno tutti gli enti (2).

Anche Orfeo invoca nei suoi versi la Voce del Padre che egli emise quando stabilì l'universo ed Ermete Trismegisto parla più volte del Verbo figlio del Demiurgo.

Anche lo Spirito Santo non fu ignoto ai sapienti della Grecia, come Porfirio attesta di Platone e come afferma Ermete Trismegisto nel suo III discorso ad Asclepio.

Ecco dunque quello che San Cirillo crede d'aver dimostrato più che a sufficienza riguardo alla filosofia greca: la maggior parte dei sapienti dell'Ellade è giunta a conclusioni erronee

(1) Pietra di paragone per Cirillo è sempre la dottrina biblica.

(2) Qui non siamo più davanti al pensiero di Platone, ma a quello di Plotino.

e contradditorie, mentre quelli tra essi che hanno affermato, sia pure parzialmente, qualche verità, l'hanno ereditata da Mosè durante la loro dimora in Egitto. La dottrina Cristiana, erede diretta di lui, è quindi senza confronto superiore a tutta la filosofia greca per antichità e verità.

Al principio del II libro san Cirillo espone le ragioni per cui ha voluto fare le affermazioni precedenti, che si contrappongono a quelle di Giuliano e, dopo aver accennato al disordine dell'argomentazione del « Contro i Galilei » e al metodo ch'egli intende seguire, passa a confutare l'avversario in modo diretto. Egli ne riporterà le obiezioni alla lettera e risponderà ad esse per ordine, poichè « è necessario ribattergli fortemente » senza però riferire le bestemmie che Giuliano lancia contro il Salvatore, « tali da contaminare chi appena le ascolti » e cercando di aggruppare le idee sparse e maldisposte nel libello contro i Cristiani (1).

I frammenti del « Contro i Galilei » che si sono conservati nel II libro del « Contro Giuliano » comprendono, almeno in parte, l'introduzione, un accenno all'origine dell'idea di Dio nella mente umana e un confronto tra la cosmogonia del Timeo e quella della Genesi. Abbiamo visto con quali frasi amare Giuliano cominciasse lo scritto « Contro i Galilei », la cui religione egli chiamava « finzione umana messa insieme per cattiveria, la quale, non avendo nulla di divino, ma approfittando della parte dell'anima amante delle favole, puerile e sciocca », avrebbe reso credibile una sequela di falsi prodigi. Questo sfogo di bile che giustifica il giudizio severo dato dell'autore e dell'opera da san Cirillo, al principio del II libro, per la superficialità delle affermazioni che contiene è ben degno d'essere seguito dalla rac-

(1) San Cirillo veramente non accenna agli altri libri, ma dice che Giuliano è disordinatissimo e le sue parole ci sembrano tali da rendere sempre molto discutibile ogni tentativo di ricostruzione di quest'opera, in sè non sistematica e di più rimaneggiata da S. Cirillo che non è sempre fedele ai suoi propositi di metodicità.

comandazione d'una ingenuità sorprendente che Giuliano fa subito dopo:

« Poichè ho intenzione di discutere tutti i così detti dogmi dei Cristiani, raccomando anzitutto che, se i miei lettori mi vogliono contraddire, come si fa in tribunale, non si occupino d'altro nè passino alla controaccusa fino a che non abbiano risposto a quanto è stato deposto contro di loro. Così infatti potranno stabilire in modo migliore e più chiaro la propria causa, se vogliono obiettare qualche cosa contro di noi. In quei punti però in cui essi rispondono alle nostre obiezioni, non facciano la controaccusa ».

Quanto poco conto san Cirillo facesse di questa raccomandazione si può vedere dallo studio ch'egli pone nel ritorcere le parole dell'avversario contro il paganesimo, ossia l'*ellenismo* (nel senso Giulianeo) per dimostrare ch'esse s'adattavano meravigliosamente ai suoi seguaci e alla sua dottrina, non alla religione cristiana. Perfino il nome di « Galilei » che san Cirillo pensa dato per disprezzo da Giuliano agli apostoli, ai profeti e a Mosè (invece che, come è certo, ai Cristiani in genere) viene con un ragionamento abbastanza artificioso, applicato per ritorsione ai gentili stessi, i pagani, gli elleni. Proprio essi amano le favole, le cose vane, puerili, sciocche, i falsi prodigi che i poeti cantarono e che gli uomini moralmente più elevati ed istruiti nella filosofia più alta disapprovano. Sono i greci che hanno come caratteristica le favole, sono essi che tesero come laccio alle anime semplici le proprie finzioni e ingannarono tutti gli uomini dicendo Dio il Cielo e gli elementi e, secondo la parola di Paolo, « mutarono la gloria dell'incorruttibile Iddio nella similitudine dell'immagine del corruttibile uomo e dei volatili e dei quadrupedi e dei rettili ». Forse tesseva delle favole Mosè, quando parlava del Dio unico per natura, ingenito, eterno, autore e signore dell'universo? Alle accuse generali con cui Giuliano cominciava la sua requisitoria contro i Cristiani san Cirillo risponde: « Noi non abbiamo appreso l'empietà dalla dottrina degli Ebrei, ma, per dire il vero,

abbiamo condannata l'ignoranza dei Greci in base alla scrittura ispirata. E come non sarebbe evidente che gli atei sono proprio essi che non riconoscono il Dio per natura vero ed unico? Ma ci accusa ancora di aver ereditato la vita cattiva e corrotta dalla mollezza greca, chiamando volgarità e mollezza l'accettare senza distinzione ogni cibo e il non astenersi da nessun genere di nutrimento. Vi sono di quelli infatti i quali credono d'aver raggiunto l'apice della pietà e d'essere al sommo della virtù se si astengono da qualche vivanda (1).

Perchè mai limitano così la purezza della vita? Iddio è l'autore di tutte le cose e tutte sono buone perchè provengono da Lui che è buono (2) ed Egli che è senza macchia e sommamente perfetto, non potrebbe far nulla che ci contamini.....

Quelli che contaminano sono i cattivi costumi, « ma di questi quelli non tengono conto, e, mentre fingono d'esser astinenti nel nutrimento, lasciando da parte ogni tanto qualche vivanda, non hanno paura di nessun disordine morale, e così rallegrano il sommo Zeus che prendono a modello e fanno onore alla potenza di Ciprigna ».

Poichè Giuliano, dopo aver accennato all'origine della nozione del divino nella mente dell'uomo, stabiliva subito il confronto tra la cosmogonia del Timeo e quella della Genesi per dimostrare l'inferiorità della seconda, San Cirillo riprendeva il metodo già seguito nel primo libro di esporre le concezioni dei vari filosofi greci sull'argomento e di opporre ad esse in seguito la dottrina di Mosè. « Così – egli credeva – i lettori riconosceranno la vacuità di quelli e lo splendore di verità degli scritti mosaici ». Anche per questa enumerazione d'idee filosofiche sul cosmo, san Cirillo si

(1) Anche Giuliano si assoggettava a numerose astinenze per rendersi degno di stare in rapporto colla divinità. Vedi specialmente l'Or. V e il Misopogone. Cfr. anche ALLARD, o. c., t. II, pag. 270-271.

(2) Questo ragionamento valeva anche per chi, come Giuliano, avesse professato l'emanatismo dei neo-platonici.

serve del « De placitis philosophorum » e le riferisce solo per metterle da parte, dato che sono tutte contrastanti fra di loro. Solo Pitagora e Platone anche in questo superano gli altri filosofi (sempre in conseguenza del sapere ereditato in Egitto), benchè il secondo sia stato in parecchi punti contraddetto dal suo discepolo Aristotele (1). Qual'è dunque quel ricercatore di verità che non sia caduto in qualche errore?

Scossa così la fede nella infallibilità di Platone, san Cirillo prende in esame il parallelo istituito da Giuliano tra il Timeo e la Genesi, Giuliano aveva preso un grosso abbaglio riguardo al senso dato dalla Bibbia greca ai verbi ποιέω e δημιουργέω e ai loro derivati e perciò faceva a Mosè l'appunto di aver descritto l'azione del Demiurgo in modo incompleto. Iddio infatti secondo la Genesi – al dire di Giuliano – non sarebbe autore (ποιητής) di nulla d'incorporeo, ma semplicemente l'ordinatore (κοσμήτωρ) della materia soggetta.

San Cirillo, dopo aver scusato l'incompiutezza d'esposizione rimproverata da Giuliano a Mosè notando le condizioni e le necessità dei tempi e degli uomini per i quali il legislatore ebraico scriveva, passa a difendere direttamente la narrazione del primo capitolo della Genesi. Non accorgendosi dell'equivoco in cui era caduto l'emanatista Giuliano a proposito dei verbi suaccennati, egli estende il concetto di creazione anche a tutti i filosofi greci, che, secondo lui, avrebbero ammesso come i Giudei e i Cristiani un Dio creatore di tutte le cose. « È cosa sicura – egli aveva affermato nel I libro – e l'ho dimostrata molto chiaramente, che, non solo a quanto dicono le nostre Sacre Scritture, ma anche quelli secondo i quali i greci hanno imparato a pensare e a dire, tutte le cose furono tratte alla esistenza da Dio ed Egli ha una natura diversa dalle cose prodotte, perchè quello che è creato, per sua natura, è soggetto e inferiore al suo Creatore ». Se si ammette la creazione « ex nihilo » si deve necessariamente riconoscere l'unità di Dio creatore e provvedente e quindi

(1) Cfr. anche Pseud. Giust. *Cohort.* col. 253-256; la fonte principale però è certo Porfirio.

la dottrina di Mosè è logica e ben concatenata, mentre quella di Platone e degli altri filosofi è piena d'incongruenze e d'errori pur mescolati a qualche verità.

E su questo concetto erroneo S. Cirillo basa principalmente la difesa delle Sacre Scritture. Egli cita anche qui Ermete Trismegisto e Platone (attraverso lo stesso Giuliano), per dimostrare che anche essi si sono avvicinati alla narrazione della Genesi. È difficile pensare che la descrizione della cosmogonia ermetica, quale ci vien riferita da san Cirillo, non sia stata influenzata dalla Genesi (1), con cui forse potrebbe avere in comune (?) il concetto di creazione, mentre Platone si limita a definire il mondo come originato da Dio, non in quanto è materia, ma in quanto ha la forma attuale. Senza accorgersi, come abbiamo detto, del significato diverso di ποιέω e δημιουργέω per il Cristianesimo e per il neo-platonismo, san Cirillo fa una bella dimostrazione, provando com'è impossibile che la facoltà creatrice sia comunicata dall'essenza suprema ad esseri inferiori. Tutto questo per l'equivoco sui termini, non serve direttamente alla critica del sistema di Giuliano, che non ammetteva la creazione nemmeno nel mondo spirituale, ma invece ha valore come indagine teologica. Più direttamente contro Giuliano e Platone serve l'osservazione di Cirillo: « Se (a quanto risulterebbe dal discorso del Demiurgo Platonico *Tim.* 41 B) non vi è nulla che sia per natura incorruttibile, immortale, indissolubile, non sarebbe forse da ignoranti il dire che il Dio di tutte le cose, non potè produrre le tre specie mortali, ma diede questo incarico ad altri? » parole che mettono in evidenza l'incongruenza, del resto molto visibile, del discorso del Demiurgo del Timeo.

L'Autore di tutte le cose è dunque uno solo, afferma san Cirillo, e anche qui Ermete Trismegisto viene a confer-

(1) Cfr. per es. il framm. ermaico che dice (in *C. I.*, II, ccl. 588) « il Demiurgo e Signore di tutte le cose disse così : " Sia la terra e appaia il firmamento „ e subito fu fatta la terra, principio della demiurgia ». Vedi anche gli altri framm. *Ibid.*

mare la dottrina ebraica e cristiana: « tutto ciò che ebbe origine fu fatto da Dio, cioè da Colui che è il Buono e l'Onnipotente. Se poi vuoi sapere in qual modo Egli agisca e come le cose vengano all'essere questo ti è possibile. Osserva l'esempio bellissimo e somigliantissimo dell'agricoltore che getta nella terra la semente, qui l'orzo, là il grano, altrove un altro seme. Osservalo quando pianta la vite e il melo e gli altri alberi: così fa Dio che semina nel cielo l'immortalità, sulla terra la mutazione, da per tutto la vita e il movimento ».

Dimostrato che Dio non ha bisogno di Demiurghi secondari per creare gli esseri tanto mortali che immortali, san Cirillo identifica i secondi dèi di Giuliano con le idee di Platone, e poichè Aristotele negò l'esistenza delle idee, egli rimprovera all'avversario di volersi appoggiare ad esse come a una nozione sicura. Se esistessero dei secondi dèi, essi non sarebbero che creature, secondo san Cirillo, ma dobbiamo ricordare che gli dèi secondari non sono tali per il neo-platonismo, ma piuttosto emanazioni della divinità suprema. Questo rende vana la dimostrazione del nostro apologeta, che riesce invece a provare l'insufficienza della difficoltà platonica riguardo alla origine diretta degli esseri mortali da parte di Dio.

Giuliano credeva inoltre di dimostrare la divinità del cielo mediante l'ordine e la regolarità dei movimenti che vi hanno luogo e mediante la sua supposta immutabilità. San Cirillo gli risponde che se il cielo fu prodotto non può essere nè eterno nè divino, ma l'ordine di esso, come quello di ogni altra cosa, non ne prova la natura intelligente e divina, ma piuttosto dimostra la razionalità dell'opera di Dio. Così Davide nel silenzio della mirabile natura dei cieli li sentì narrare la gloria del Creatore, e ogni opera bella, anche senza voce, esalta la scienza dell'artefice che risplende in essa.

La prima parte dei frammenti di Giuliano che san Cirillo riporta nel suo III libro riguardava particolarmente il racconto della Genesi dalla creazione dell'uomo fino alla sua

cacciata dal paradiso terrestre, e in seguito l'autore del « Contro i Galilei » ritornava alla critica del concetto di Dio secondo la dottrina Giudaica. Giuliano seguiva passo passo lo svolgersi dell'azione e dichiarava tutto falso e inventato, cercando mano a mano di dimostrare assurda la narrazione di Mosè. San Cirillo gli ricorda maliziosamente le teogonie favolose dei Greci e in particolare quella d'Esiodo, che pare conoscesse in modo diretto (1) e risponde saggiamente all'obiezione di Giuliano sulla creazione della donna dicendo che Eva era stata data come aiuto ad Adamo, perchè così si adempisse il precetto divino della moltiplicazione del genere umano e si sofferma a parlare del libero arbitrio, dato agli uomini affinchè se ne servano per il bene, del cattivo uso del quale il Creatore non ha colpa alcuna. Anche il serpente tentatore veniva inviato da Giuliano tra le favole, non potendosi egli capacitare che un animale parlasse (2) san Cirillo gli risponde che quello che parlò con Eva non fu un semplice animale, ma il demonio, l'ἀρχέκακος δράκων, che ne aveva assunto l'aspetto, ingannò la donna, la quale, nella sua inesperienza, poteva pensare che anche ad altri animali fosse data la voce. A convalidare le proprie ragioni egli ricorda alcuni fatti narrati dai pagani, tra cui Porfirio nella vita di Pitagora, nei quali si parlava di animali, piante ed acque che avevano parlato. San Cirillo non ne discute l'autenticità (dato che allora non ci si curava eccessivamente della documentazione storica (3) e sopratutto perchè egli aveva pronta una spiegazione), ma attribuisce quegli avvenimenti

(1) Lo deduciamo anche dal fatto che le sue citazioni non corrispondono a quelle degli apologeti da cui dipende solitamente.

(2) È curioso questo razionalismo in G. che era pieno di fede nelle arti teurgiche e nelle credute manifestazioni soprannaturali. Cfr. BIDEZ, op. cit., parecchi esempi. Cfr. anche ALLARD, op. cit., t. II, pag. 217-218.

(3) Abbiamo già osservato più volte la debolezza di posizione in cui si mette il nostro apologeta, trascurando di mettere avanti anzitutto le ragioni di credibilità della Bibbia che gli avrebbero permesso di distruggere molto più facilmente le obiezioni dell'avversario.

prodigiosi all'intervento dei demoni (1). Giuliano aggiungeva ancora un'altra obiezione a proposito della tentazione e del peccato che la seguì: se è proprio dell'essere ragionevole il saper distinguere il bene dal male, come può Iddio aver vietata all'uomo questa conoscenza?....

Gli argomenti di Giuliano non erano davvero molto profondi e un esegeta di robustezza assai inferiore a quella del dottore Alessandrino avrebbe potuto rispondergli senza fatica; ma, appunto perchè superficiali, queste critiche dovevano venir colte più facilmente dai lettori e quindi produrre tra di essi quei danni che il Santo lamentava nella dedica a Teodosio II. Queste questioni per essere trattate a fondo non richiedevano una grande conoscenza della filosofia greca come quelle del libro precedente, e si limitavano al campo dell'esegetica scritturale in cui san Cirillo era maestro. Se quindi la sua critica alla filosofia ellenica almeno in parte fallisce, rimane però intatto o quasi il suo dotto commento della Bibbia, in cui egli dimostra la sua piena padronanza del testo e il suo acume naturale spinto fino alla sottigliezza.

Dopo aver ribadito il concetto dell'unità di Dio creatore, il nostro apologeta riportava l'obiezione di Giuliano che rimproverava a Mosè di far Dio solo il Dio degli Ebrei, cosa che avrebbero confermato anche i profeti, Gesù Nazareno e Paolo, e quindi di aver negato l'universalità della provvidenza divina. San Cirillo, dopo aver accennato alla nozione del divino, comune a tutti gli uomini come la legge morale, e atta a provare con essa la provvidenza universale del Creatore, dimostra, basandosi sul testo biblico, come il Dio degli Ebrei abbia esercitato il suo potere anche sugli altri popoli che hanno lui solo come autore.

A questo punto forse altri apologeti si sarebbero indugiati a dimostrare come la provvidenza di Dio aveva retto

(1) S. Cirillo attribuisce al serpente la colpa d'essere stato l'ispiratore del politeismo. Cfr. Ps. GIUSTINO, *Cohort., P. G.*, VI, col. 279. Anche TEOPH., *Ad Autol.*

tutte le genti anche in quei secoli in cui Cristo era venturo, sia regolando gli avvenimenti storici fino all'unificazione dei popoli sotto l'impero Romano, sia guidando il pensiero greco alle speculazioni più alte, ma il nostro autore qui di tutto questo non fa parola [1].

Premessa invece l'osservazione: « Se (Giuliano) ci combatte colle parole di Mosè creda dunque a Mosè » (e giustamente, perchè se Giuliano negava la verità della Scrittura non la poteva adoperare come mezzo di lotta [2]), servendosi dei testi biblici san Cirillo dimostra la tesi: Non solo Iddio si è curato di tutti i popoli, ma ha dato alle genti molto più di quello che aveva concesso al popolo ebreo: a questo infatti aveva inviato Mosè e i profeti, mentre, per trarre tutti gli uomini dall'ignoranza e dal peccato, Egli ha voluto sacrificare il Suo Verbo, il Figlio di Dio per natura. Non solo per gli Ebrei, ma per tutte le genti aveva detto infatti Isaia « in quel giorno vi sarà un solo Signore e solo il Nome di Lui abbraccierà tutta la terra ».

Quello che del « Contro i Galilei » san Cirillo ci conserva nei libri IV e VII della sua confutazione, doveva essere senza dubbio la parte più notevole del primo libro di Giuliano, perchè conteneva il confronto tra le vicende degli altri popoli, specialmente il greco e il romano, e quelle della povera e spregiata gente dei Giudei, la cui inferiorità, a chi tenesse conto solo del valore politico e culturale, doveva sembrare ed era indiscutibile.

Nelle differenze fra i costumi dei vari popoli l'autore del « Contro i Galilei » cercava la conferma alla propria teoria sulla provvidenza. San Cirillo, dopo aver ricordato che

(1) Più avanti troveremo un accenno alla finalità provvidenziale dell'impero Romano, ma sarà fatto quasi di sfuggita.

(2) L'autore del « Contro i Galilei », non solo pensa che il Dio degli Ebrei sia una delle divinità secondarie, ma vuole inoltre dimostrare che questo è provato dalla stessa Scrittura, e qui appunto S. Cirillo lo convince d'errore.

Iddio non ha assolutamente bisogno di assistenti per provvedere agli uomini, dimostra che la concezione giulianea non si regge affatto, perchè, se fosse vera, si dovrebbe concludere che gli dèi governatori di popoli corrotti o crudeli sono anch'essi tali, il che sarebbe un'ingiuria insostenibile contro la bontà di Dio. Forse che un padre assennato affida i suoi figlioli a un maestro non valente? o un padrone i suoi servi a un intendente non probo? si dà forse la cura di una nave o d'un frutteto a un pilota o a un agricoltore incapace? e Dio potrebbe preporre ai popoli degli dèi secondari non buoni? È ridicolo poi il dire come fa Giuliano che, mentre il Padre possiede tutte le perfezioni, i singoli dèi ne hanno una particolare, cosicchè uno ha un'abilità e un altro un'altra, proprio come quelli che esercitano un mestiere, per esempio il figulo o il fabbro-ferraio. Il Dio che è tale per natura, è un Essere che ha in sè ogni bellezza e perfezione, che non ha bisogno di nulla, ed è fonte e origine d'ogni bene. Ma come mai chi non possiede queste qualità può essere Dio? I magistrati che vengono preposti alle varie cariche dal potere imperiale non ritengono per sè le tasse e i tributi dei sudditi, ma li riferiscono all'autorità superiore; e così non erigono le proprie, ma le statue dei principi, affinchè i cittadini abbiano presente la maestà degli imperatori. Invece, se è vera la teoria di Giuliano, gli dèi e i demoni preposti alle nazioni, si sono ben poco curati del Dio che ha dato loro il potere e, a suo dispetto, hanno ritenuto per sè gli onori e le adorazioni che spettavano a lui. Quelli di cui le genti sono state in balia per tanti secoli non sono dunque dei secondari vassalli della divinità suprema, ma piuttosto demoni che gettarono gli uomini nelle più basse superstizioni, finchè il Verbo di Dio il venne a liberare. Non facevano così gli Angeli che, come testifica la Scrittura, non ritenevano per sè le adorazioni, ma le rivolgevano invece al Dio unico e vero. Porfirio stesso, lo scrittore pagano, riconosceva la malvagità dei demoni che si dilettano di sacrifici cruenti, come appare anche dai versi d'Omero. Ma – potrebbe obiettare qualcuno – se si debbono

biasimare i sacrifici dei Greci, bisogna anche accusare la legge di Mosè che ordinò di uccidere degli animali e così rendere omaggio a Dio. San Cirillo osserva che il Signore di tutte le cose gode anzitutto del culto spirituale che gli viene offerto con la purezza di dottrina e di vita e, se permise che gli Ebrei lo servissero anche con sacrifici sanguinosi, fu solo per staccarli dal culto materiale e grossolano degli Egiziani e prepararli in tal modo a quello ben più elevato del Cristianesimo. Invece gli dèi del paganesimo, ossia i demoni, spinsero i proprii devoti a sacrificare perfino i figlioli e non sono mai tanto felici come quando vedono i loro adoratori uccisi ai piedi dei loro altari. Numerose notizie tratte dal Protrettico di Clemente vengono a convalidare le affermazioni di san Cirillo.

Giuliano osservava ancora che, a provare la forza della natura dei singoli popoli, sta anche il fatto che i legislatori si sono adattati pienamente all'indole degli uomini e perciò le nazioni selvagge hanno leggi selvagge, come quelle civili hanno leggi civili. A chi attribuiremo dunque le differenze tra le leggi e i costumi dei popoli se non ai singoli dèi demiurghi delle varie nazioni? San Cirillo gli risponde che in tal caso per essere logici bisognerebbe negare, oltre la bontà e la provvidenza di Dio, anche la libera volontà umana. Ma non sarebbe forse empio il pensare che il Creatore abbia innestato negli individui di alcune nazioni una malvagità naturale? Non è affatto vero che tutti i barbari siano selvaggi: non solo lo Scita Anacarsi, citato dallo stesso Giuliano, fa eccezione, ma anche altri, per es. i così detti profeti tra gli egiziani, i caldei tra gli assiri, i druidi tra i galli, i samanei, i magi, i gimnosofisti, si sono dati allo studio della sapienza (vedi Clem. *Strom.* I).

Mosè invece aveva spiegato la differenza tra le varie lingue dei popoli nell'episodio della torre di Babele che Giuliano non voleva accettare e relegava tra le favole come l'impresa degli Aloidi omerici, accusando il racconto della Genesi d'assurdità.

Il criterio adoperato da lui era illogico perchè non si può negare a priori la storicità di un avvenimento per il fatto che esso presenta delle difficoltà di spiegazione: ci sono infinite cose possibili che non si sono mai verificate, mentre anche ai nostri tempi i giornali riportano tutti i giorni dei fatti che sembrano inverosimili pur essendo veri. Se la fonte che ci dà la testimonianza di un avvenimento ci sembra pure attendibile, solo allora potremo prender quello in esame, ma se giudichiamo che essa sia falsa, non possiamo più discutere il valore del fatto che essa ci presenta.

San Cirillo osserva dunque che non sarebbe giusto condannare senza esame il fatto degli Aloidi solo perchè straordinario, ma, per venir subito alla torre di Babele, egli non si ferma a discutere se il mito omerico sia una favola o un racconto vero.

La narrazione di Mosè in se stessa non ha nulla di assurdo e di empio: l'espressione « fino al cielo » si può benissimo intendere col confronto di altri passi biblici come « in alto », perciò la torre di Babele non si deve pensare come una torre che dovesse toccare la vôlta celeste, ma semplicemente una costruzione elevata. È ridicolo inoltre il dire, come fa Giuliano, che Iddio ebbe paura degli uomini. Egli che è l'onnipotente e riempie di sè l'universo.

Oltre che agli dèi etnarchi, non solo capi e reggitori dei singoli popoli, ma anche loro demiurghi, Giuliano attribuiva le differenze di costumi, di corporatura e di linguaggio anche alle diversità delle regioni e del clima, senza accorgersi che queste ragioni venivano a rendere inutile la dimostrazione della sua teoria, secondo lui superiore in tutto e per tutto al concetto che gli ebrei avevano della Divinità e della Sua provvidenza.

Anche la legge degli ebrei non aveva davvero nulla d'originale!

Qual è il popolo che, fatta astrazione del precetto di santificare il sabato e di quello di non adorare altri dèi, non osservi il decalogo? San Cirillo nota anzitutto come questa

nuova asserzione di G. venga a contraddire quello che ha affermato poco prima: se tutti i popoli hanno un'origine differente, come mai potrebbero avere in comune la legge morale? Biasimando la legge di Mosè, appunto perchè nella sua morale comune agli altri popoli, Giuliano viene a condannare i legislatori stessi della Grecia. In realtà l'autore del « Contro i Galilei » non condannava il contenuto della legge mosaica, ma intendeva affermare che non aveva nulla d'originale. San Cirillo, nello slancio della confutazione, va qui troppo oltre, facendo di Mosè, anteriore a tutti i legislatori della Grecia, quasi l'inventore della legge morale. Si era espresso assai meglio nel libro III (col. 653), dove aveva affermato che Mosè aveva « riacceso » una legge già esistente nella natura dell'uomo.

È assurdo poi il voler dare come fa Giuliano – afferma il nostro autore – un valore antropomorfico ad alcune espressioni della Bibbia come quella « Iddio è geloso » la quale si deve intendere piuttosto nel senso ch'Egli non può tollerare passivamente che i suoi fedeli si allontanino da lui per rivolgersi ad altri dèi: non si sdegnano forse i genitori o i padroni quando i figli o i servi si comportano male? Così Dio giustamente si sdegna quando i suoi fedeli vengono meno al proprio dovere: li potrebbe obbligare a ubbidirlo loro malgrado, ma non lo fa per non violentare il loro libero arbitrio.

Il fatto di Finees che, com'è raccontato nei Numeri, calma lo sdegno di Dio contro il popolo d'Israele, facendo egli stesso giustizia su di un prevaricatore e sulla donna che aveva tratto costui ad offendere il Signore, attesta piuttosto la misericordia, anzichè l'ira di Dio. Molti figli d'Israele avevano peccato, adorando altri dèi per compiacere alle donne moabite e Dio, che voleva perder tutto il popolo, si lasciò calmare per lo zelo di uno solo, che si era preso a cuore la legge divina.

Ma Giuliano traeva invece motivo da quell'episodio per tacciare d'iracondia e di gelosia il Dio degli ebrei. San Ci-

rillo ritorna ancora sul valore di certe espressioni bibliche riguardo a Dio e fa una *retorsio* sugli dèi della Grecia, certo più efficace a colpire la fantasia dei lettori comuni che non la fede dei filosofi neo-platonici i quali, in quegli dèi, come li avevano foggiati il popolo e i poeti, non credevano più.

« Iddio – affermava Giuliano [1] – non si è preso cura soltanto degli Ebrei, ma bensì di tutti i popoli, e ai primi non diede nulla di buono e di grande, mentre a noi diede cose assai [2] migliori e superiori ».

Egli accennava in seguito ai sapienti concessi dagli dèi agli egiziani, ai caldei, agli assiri; i greci, secondo lui, ne avevano avuto un numero infinito dopo Chirone, col quale anzi era cominciata la schiera degli iniziati e dei teologi, privilegio che gli ebrei pretendevano di possedere in modo esclusivo. I greci inoltre avevano avuto dai loro dèi protettori l'inizio della scienza, ossia la filosofia, avevano perfezionato e congiunto in una tre scienze ereditate dai barbari: l'astronomia dai babilonesi, la geometria dagli egiziani, l'aritmetica dai mercanti fenici e da queste, congiunte all'armonia, era nata la musica greca, nella quale la modulazione del suono s'accorda alla percezione dell'udito.

Quanti uomini grandi illustrarono l'Ellade! Filosofi, legislatori, capitani, uomini di stato e, prima di loro, re come Perseo e Minosse, a cui lo stesso Zeus trasmetteva le leggi.

E dopo l'Ellade Roma. Giuliano ricordava Dardano, Enea, Romolo e Remo, Numa che conversava cogli dèi, la visibile assistenza di Giove sulla repubblica romana per mezzo degli oracoli e dei responsi sibillini, l'ancile caduto dal cielo, il cranio scavato sul colle Capitolino, i misteri di Cibele venuti a Roma. Anche Mario veniva considerato da lui come un beneficio di Dio.

Neppure col cessar degli oracoli è finita l'assistenza di Zeus, il quale istruisce gli uomini per mezzo delle arti sacre

(1) In *C. I.*, V, col. 769.
(2) μεῖον sta evidentemente per μεῖζον.

e li sana e li eleva per mezzo di Asclepio. Che ebbero mai di simile a tutto ciò gli Ebrei? San Cirillo riprende a uno a uno i benifizi enumerati da Giuliano e dimostra ch'essi non sono tali in realtà.

Anche qui egli è andato certo troppo oltre, non accorgendosi che, negando o svalutando ogni cosa, egli veniva a negare o per lo meno a diminuire l'assistenza di quella provvidenza divina sul mondo non ebreo ch'egli avea affermata prima con tanto calore. La superiorità scientifica e letteraria dei greci e quella civile e militare dei romani erano troppo evidenti perchè potessero venire disconosciute; san Cirillo le riconosce, ma svaluta le scienze e gli uomini in modo troppo radicale. Di fronte ai valori religiosi e morali tutti quei benefici e vantaggi del mondo non ebreo erano, è vero, secondari, ma anch'essi erano pur sempre dei valori, e perciò non era giusto non tenerne conto del tutto, come fa il nostro autore che dice inutili le scienze, e la poesia e la letteratura (per la mitologia che contengono) solo atte a muover il riso dei fedeli, che trovano ogni sapere nella Sacra Scrittura. Anche nel condannare gli uomini illustri citati da Giuliano, come Platone, Socrate, Aristide, Cimone, san Cirillo è troppo radicale, anche per colpa delle fonti tarde di cui si serve come quella « Storia Filosofica » di Porfirio, biasimata anche dallo storico Socrate.

I re mitologici venivano condannati dal nostro in base alla leggenda e così pure Asclepio era rappresentato come un avaro punito da Dio secondo il mito raccolto da Pindaro e da Euripide, citati da Cirillo attraverso il Protrettico, dal quale egli deriva pure la notizia che Mario avesse immolato agli Averrunci la sua bambina. Il solo che esca con onore da questa critica severa è Numa Pompilio il quale, al dire di Diodoro d'Alicarnasso [1], avrebbe innalzato templi e sacelli senza erigervi alcuna statua, il che si risolve in una condanna evidente per il suo ammiratore Giuliano.

[1] In *C. I.*, VI, col. 796. Anche Clemente dà questa notizia a proposito di Numa Pompilio, senza però indicarne la provenienza da Diodoro.

A dire il vero, per far sentire la superiorità romana, Giuliano avrebbe potuto citare altri esempi di ben maggiore efficacia polemica, che non gli sarebbero mancati certo nella gloriosa storia di Roma, ma era stato così poco accorto da nominare e l'ancile caduto dal cielo e il cranio del Capitolino, che suonavano assai male sulle labbra di lui, atteggiato a schernitore nella lotta contro il cristianesimo. Tanto l'uno quanto l'altro racconto erano una poco sicura introduzione alla critica della Croce, adorata dai fedeli di Cristo.

Il fatto impressionante della cessazione degli oracoli, a cui Plutarco aveva dedicato il suo « De Defectu Oraculorum » e che era stato ricordato da Giuliano, viene spiegato da san Cirillo (come fanno anche gli altri Padri) colla venuta di Gesù, il compimento delle profezie degli ebrei e il fugatore degli spiriti delle tenebre dominanti sugli altri popoli. Ma per Giuliano invece quel Gesù, celebrato appena da tre secoli, non era che un uomo di ben poca importanza e non aveva fatto nulla di notevole se non l'aver guarito qualche zoppo o cieco o indemoniato nei più oscuri villaggi del suo paese.

Tutti gli uomini più notevoli dei giudei, nessuno escluso, erano inferiori ai grandi della Grecia, secondo Giuliano.

San Cirillo osserva giustamente che il criterio seguito dall'avversario non è logico: come giudicare della verità di una religione dalla fortuna maggiore o minore dei suoi seguaci? « Se – egli osserva – la storia degli altri popoli non si può in alcun modo paragonare alla gloria dell'impero di Roma, se presso alle altre nazioni non si sono trovati uomini valenti e bellicosi, dediti ed avanzati nella tattica militare, nelle guerre e nelle battaglie, che abbiano saputo segnalarsi e vincere i nemici come hanno fatto i romani, forse questo ti basta, o mio caro, per condannare la dottrina santa e degna di fede degli ebrei e dei cristiani? » (1).

Iddio, che governa ogni cosa, diede ai Romani l'impero del mondo affinchè tutte le città e paesi, e insieme coi sud-

(1) *C. I.*, VII, col. 833.

diti quelli che siedono sul trono reale, prestassero a Lui il loro culto e la loro adorazione. Ma la storia militare di Roma non può per sè provare la verità della sua religione, come l'assoggettamento politico degli ebrei al dominio e alla legge dei romani non può essere un argomento sufficiente a dimostrare la falsità della loro dottrina.

Lo stesso ragionamento si può applicare a tutto il resto in cui i non ebrei superano la nazione giudaica.

Scaltrissimo è stato Giuliano a lasciar da parte tutti gli altri sapienti di quel popolo per fermarsi appena su Salomone, che nella tarda età, dimentico del precetto del Signore che vietava i matrimoni tra ebrei e idolatri, s'era lasciato indurre da donne straniere al culto d'altri dèi. Gli ebrei e i cristiani ammirano Salomone per quello che scrisse, ma non fanno di lui nè un profeta nè un apostolo nè un evangelista, bensì lo considerano come un uomo che cadde per la mollezza della vita e meritò per questo la punizione di Dio.

L'inferiorità dei giudei è dunque evidente – concludeva G. – tuttavia se i galilei si fossero limitati a seguire la dottrina ebraica, essi si troverebbero bensì in misere condizioni, perchè adorerebbero un Dio solo, anzichè gli dèi della Grecia, e sarebbero sottoposti a una legge barbara e selvaggia, non sarebbero però arrivati al punto di adorare, come fanno, un uomo, anzi molti disgraziati uomini.

San Cirillo, come al solito teologo più che storico, risponde all'avversario che i cristiani non adorano un semplice uomo, bensì il Verbo di Dio che ha assunto la natura umana, e non prestano un culto divino agli altri « disgraziati uomini » o meglio martiri, ma solamente un culto di venerazione, come tutta la Grecia quando celebrava i suoi eroi caduti a Maratona.

Della furia distruttrice e della crudeltà che Giuliano rimproverava ai cristiani è proprio ai gentili che si deve chiedere conto. E chi mai uccise i martiri?

Il fatto che i primi seguaci di Gesù furono di bassa condizione non può pregiudicare il valore della dottrina di

lui, come la filosofia non perde nulla del suo valore se viene insegnata a dei servi o a delle donnicciuole.

Così se Egli stesso fu povero e suddito di Cesare, come gli rimprovera G., questo non lo umilia di più che se fosse stato il figlio di una regina, perchè davanti a Dio tutte le cose umane non hanno valore alcuno. Perchè mai, obiettava Giuliano, se Gesù era Dio, non trasse a sè le volontà dei suoi parenti ed amici? San Cirillo risponde che, essendo gli uomini liberi, il Salvatore, benchè lo potesse fare, non volle tuttavia costringerli a un assenso forzato. È vano il rimprovero che Giuliano fa ai cristiani di confermare la propria vita a quella degli osti e dei ballerini ecc. per il libero uso ch'essi fanno d'ogni vivanda, mentre non sono i cibi che macchiano l'uomo, bensì i cattivi costumi (1) che il cristianesimo condanna. È vero, i primi cristiani – come attesta san Paolo non uso ad adulare – prima d'essere tali avevano condotto una vita non incontaminata, e che perciò? Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati, e il Salvatore venne appunto a liberare l'umanità dalle sue colpe. Il battesimo non guarisce i mali del corpo per i quali non è stato istituito, ma bensì quelli dell'anima che risana in un modo misterioso, la cui intelligenza è troppo alta per i non credenti e che san Cirillo tace per non « gettare le cose sante ai cani..... ». Non trascura però di dire come la purificazione del neofita si compia per la potenza dello Spirito Santo, paragonato al fuoco della Sacra Scrittura. Così come la fiamma rende puro il vaso d'argento, l'ardore dello spirito di Dio libera da ogni macchia le anime nostre.

Abbiamo già sentito Giuliano inveire contro il Salvatore e i suoi seguaci, ch'egli gratificava d'una serie d'epiteti non eleganti (di cui san Cirillo riporta un saggio anche al principio del libro VIII) e nei frammenti riportati nel « Contro Giuliano » del « Contro i Galilei » vedremo l'apostata determinare maggiormente le proprie accuse e sforzarsi di dimostrare a base di citazioni del Nuovo e dell'Antico Testamento

(1) Cfr. *C. I.*, II, col. 569.

che l'eredità giudaica dei cristiani non è genuina e che il Gesù adorato da essi non è il Figlio d Dio.

Egli impugnava dapprima le profezie di Mosè applicate dai cristiani al loro Maestro, dichiarando che esse non si riferivano a un personaggio nato di Spirito Santo come sarebbe il Gesù dei Galilei, ma piuttosto a uno o a più discendenti di Giuda, che dovevano provenire dagli uomini e non da Dio. San Cirillo, ormai in un campo di sua assoluta competenza, riprendendo le profezie citate da Giuliano, dimostra com'esse si applichino senza difficoltà al Salvatore discendente per parte di madre da Davide e Giuda; poichè non v'è dubbio che Maria sia stata della stessa tribù di Giuseppe, data la legge che obbligava gli israeliti a scegliersi la sposa nella propria famiglia.

Ma l'autore del « Contro i Galilei » il quale, per il momento accettava che Gesù fosse della stirpe di Davide, riserbandosi di combattere nel II libro la discendenza davidica di Giuseppe, negava che il Salvatore fosse « Dio da Dio » come volevano i galilei.

Non a Gesù, ma a Davide, figlio di Iesse, s'applicava secondo Giuliano la profezia di Balaam « orietur stella..... » e quello che Giovanni affermava del Verbo esistente *in principio* e *Dio presso Dio* era in uno stridente contrasto col monoteismo di Mosè e dei giudei. E se il *Logos* è Dio, come si potrà ammettere che una donna mortale, Maria, concedendo pure ch'ella sia vergine (il che Giuliano non voleva ammettere) e la vergine profetata da Isaia, lo abbia generato? San Cirillo, completando la profezia di Balaam, riportata a metà dall'avversario, osserva che essa non si compì nei Re d'Israele e quindi l'applicazione di Giuliano a Davide o a uno degli antichi Re della sua stirpe non può essere vera; in seguito s'interna in una disquisizione teologica per dimostrare che i cristiani, come Abramo e Mosè, adorano le tre ipostasi divine nell'identità dell'Essenza di Dio.

Servendosi senza dubbio anche del libro XI della *P. E.* d'Eusebio, l'autore cita parecchi brani d'opere più o meno

autentiche di Plutarco, Platone, Numenio, Porfirio, Plotino, i quali pure parlarono di tre ipostasi divine, senza tuttavia riunirle nella consustanzialità, ma subordinandole l'una all'altra in una successione decrescente. Il Verbo di Dio, assumendo la natura umana dalla Vergine Maria, non cessò d'essere l'immutato e immutabile Iddio per natura, e di lui, Dio e uomo, ebbero conoscenza anche i patriarchi e i profeti dell'Antico Testamento: « Il padre vostro Abramo – disse infatti il Salvatore alle turbe degli ebrei – esultò per vedere il mio giorno, e lo vide e si rallegrò ». Così *l'agnello immolato* dagli ebrei in Egitto per ordine di Mosè, *Gesù* il figlio di Nave, che fece attraversare il Giordano ai figli d'Israele e li circoncise con coltelli di pietra introducendoli nella terra promessa, *gli agnelli sacrificati a Dio*, in odore di soavità, dal profeta Samuele, erano tutte figure e tipi del Cristo, vaticinato da David, Salomone, Baruch, Daniele, e soprattutto Isaia, che ne aveva cantato la nascita verginale.

Giovanni, che il filosofo pagano Amelio chiamava « barbaro » forse per la diversità della lingua, aveva saputo aver fede nell'altissimo mistero dell'Incarnazione, provato in antecedenza dai vaticini dei profeti, mentre alcuni greci sono tanto stolti da negarne la verità, nonostante che Platone abbia affermato doversi credere ai figli degli dèi riguardo alle cose divine.

Si dovrà dunque deridere la fede dei cristiani nel Verbo di Dio che assunse corpo ed anima umana, per credere a Porfirio oppure a Giuliano che accumula favole su favole facendo d'Asclepio una divinità vagabonda sulla terra?

Giuliano, a sostenere ancora il monoteismo giudaico, spezzato a suo dire dalla dottrina cristiana, affermava inoltre che Mosè aveva dato, è vero, il nome di *figli di Dio* ossia *dèi* agli angeli, ma non aveva mai ammesso l'esistenza di un Verbo, e a documentare la propria asserzione riguardo ai primi, citava i versetti 2 e 4 del capo VI della Genesi, in cui si parla della caduta dei figli di Dio. Una variante greca

della versione dei Settanta, porta infatti invece di υἱοὶ τοῦ θεοῦ (conforme all'ebraico), ἄγγελοι τοῦ θεοῦ espressione che aveva fatto cadere in errore esegeti come Giustino, Atenagora, Clemente, Lattanzio, ecc. (1). Il testo adoperato da Giuliano portava υἱοί, ma egli voleva dimostrare che questa espressione era equivalente a ἄγγελοι, basandosi sul termine γίγαντες, i quali sarebbero stati, a suo dire, esseri di natura sovrumana, in quanto figli di padri immortali e di madri mortali.

San Cirillo, dopo aver raccolto un buon numero di passi della Scrittura, per provare che ora più ora meno esplicitamente anche Mosè aveva parlato del Verbo di Dio e della sua Incarnazione, riprende l'episodio della caduta dei figli di Dio per dimostrare che non potevano essere gli angeli, essendo questi puri spiriti e quindi esenti dalle passioni umane, ma bensì i discendenti della stirpe di Set, cara a Dio, in contrapposto alla razza maledetta dei figli di Caino. Il termine biblico di γίγαντες non deve far pensare agli esseri favolosi e colossali della poesia greca, ma designa invece uomini deformi e crudeli, che tuttavia non avevano la statura straordinaria, attribuita ai giganti dalla fantasia dei greci.

Giuliano, per distanziare ancor più i cristiani dai giudei e dai gentili affermava ancora che i costumi e le usanze greche e giudaiche venivano a concordare pienamente, fatte soltanto due o tre eccezioni, come l'escludere le divinità secondarie, caratteristica degli ebrei, e l'extispicio proprio invece dei pagani. Anche i più religiosi tra gli editui dell'Egitto, i caldei e i saraceni non rifuggivano dalla circoncisione tenuta in altissimo conto dal popolo ebraico.

Approfittando del termine di ἀποπομπαῖος con cui la versione dei Settanta traduce l'ebraico *Azazel'* (Levit. XV), Giuliano sosteneva che Mosè aveva parlato delle divinità

(1) Cfr. VIGOUROUX, *La Sainte Bible Polygl.*, al capo VI della *Genesi*, pag. 38-41.

apotropaiche, dato che in greco i termini di ἀποπομπαῖοι e ἀποτρόπαιοι sono adoperati ugualmente a designarle [1].

San Cirillo, ritornando ancora una volta sul significato simbolico ed allegorico che, oltre il letterale, ha in sè la Sacra Scrittura e sul valore della legge mosaica che solo in Cristo ha il suo pieno compimento, ricorda vari esempi di simbolismo pagano, come il senso arcano delle scritture geroglifiche e dei simboli della scuola pitagorica, stabilendo in seguito un parallelo tra il Cristo redentore e i due capri del sacrificio d'Aronne. Gli olocausti e le vittime dell'Antico Testamento, ai quali Giuliano a torto vuol dare lo stesso significato dei riti cruenti del Paganesimo riprovati anche da filosofi come Porfirio, non avevano valore se non quali figure del vero sacrificio che si sarebbe compiuto coll'immolazione del Figlio di Dio per la salute degli uomini. « Poichè dunque – conclude san Cirillo [2] – i fatti sono giunti alla realtà facendo un progresso dai tipi e dalle figure, non diciamo che la legge sia stata sciolta, ma piuttosto che si è compiuta nel momento in cui rifulse la verità, ossia il Cristo, e se (Giuliano) ci accusa d'astenerci dai simboli e di guardare cogli occhi acuti del pensiero la luce della verità, e d'aver preso a seguire una via trascurata dai giudei, dedicandoci a un culto spirituale, biasimi anche le altre scienze e quelli che se ne occupano, perchè, lasciando i primi rudimenti del sapere, cercano con grande impegno di pervenire alla perfezione. Il che avviene anche nelle arti figurative in cui il progresso è stato grandissimo benchè nessuno vi trovi a ridire. I primi pittori dipingevano in altro modo (dei seguenti), gli statuari di una età più tarda erano più valenti dei predecessori e agli artefici primitivi mancava quella perfezione che venne acquistata col volgersi del tempo... ».

Si dovrà dunque fare un appunto ai cristiani perchè dalla legge antica sono passati alla nuova, che non è

(1) Vedi in PAULYS, *R. P.*, II Band, col. 189 e col. 176 altre denominazioni come ἀλεξίκακοι, λύσιοι, φυξίοι, ἀπωσίκακοι (θεοί).

(2) *C. I.*, IX, col. 981.

diversa dalla prima, dichiarata eterna da Mosè, ma il suo coronamento, mentre anche gli uomini più santi dell'Antico Patto, come Elia, seppero osservare più lo spirito che la lettera delle prescrizioni legali?

Si sarebbe detto che avessero bastato queste osservazioni per rispondere del tutto a Giuliano il quale accumulando le citazioni della Bibbia, non faceva che mettere in mostra la propria erudizione, senza aggiungere nulla all'accusa fondamentale mossa ai cristiani d'aver abbandonato la legge dei giudei.

Tuttavia san Cirillo riprende la visione di Pietro a Joppe, e le prescrizioni del cap. XI del Levitico ricordate da Giuliano, per dimostrare, anche coll'aiuto di un'interpretazione allegorica sottile all'estremo, che non v'è motivo sufficiente perchè i cristiani s'attengano alle astinenze imposte ai giudei.

Dall'Antico passando al Nuovo Testamento Giuliano dichiarava che mai, prima di Giovanni, nessuno aveva affermato la divinità di Gesù e rimproverava all'ultimo degli evangelisti d'aver introdotto quasi furtivamente il Battista a testimoniare l'identità del Cristo storico col Verbo-Dio incarnato tra gli uomini.

« Osservate dunque – diceva [1] – con quale tacita insinuazione egli ponga alla propria finzione il coronamento dell'empietà e sia così astuto e impostore da tergiversare di nuovo aggiungendo: " Iddio nessuno mai l'ha visto. Il Figlio Unigenito che è nel seno del Padre, ne parlò egli stesso „. Questo Verbo-Dio fatto carne è dunque il medesimo che il figlio unigenito " che è nel seno del Padre? „ e se è il medesimo, come io credo, anche voi avete visto Dio: " Egli abitò infatti tra *voi* e *vedeste* la gloria di Lui „. E perchè aggiunge che Iddio nessuno mai l'ha visto? Anche voi infatti avete veduto, se non Dio Padre, almeno il Dio Verbo. Ma se il Dio Unigenito sia diverso dal Dio Verbo, come ho udito da alcuni della vostra setta, neppure Giovanni sembra avere il coraggio di dirlo ».

([1]) In *C. I.*, X, col. 1013 A, B.

S. Cirillo, lamentando la mancanza di documentazione storica di Giuliano che attribuiva l'affermazione di Giovanni riguardo alla divinità di Gesù a un'idea singolare suggerita all'Evangelista dal diffondersi della nuova religione e dal culto prestato dai primi fedeli alle tombe di Pietro e Paolo, passa a confutarlo direttamente in base ai testi della Sacra Scrittura.

Egli incomincia dalle epistole di Paolo nelle quali l'autore dichiara nel modo più evidente la divinità di Gesù, come nella lettera ai Romani, dove afferma che Cristo è degli ebrei secondo la carne, pur essendo « Dio sopra tutte le cose benedetto nei secoli » (IX, 5).

Così Matteo, Marco e Luca, anche se non dicono esplicitamente che Gesù è Dio come pure altrove Paolo, hanno però dei modi di dire, che in altra forma esprimono lo stesso pensiero, Matteo per esempio, parla della Sua nascita di Spirito Santo e riporta del Cristo parole che non avrebbero significato in bocca a un semplice uomo.

Chi potrebbe infatti dire parlando di sè: « Venite a me voi tutti che siete stanchi e affaticati e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo su di voi » oppure « ...il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli? »

Marco poi comincia il suo Evangelo con le parole: « Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio... » e Luca parla del Figlio dell'uomo che verrà coi santi Angeli nella gloria di Suo Padre e fa dire dall'angelo Gabriele alla Vergine: « Questi sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo » mentre Zaccaria aveva chiamato il precursore del Cristo « profeta dell'Altissimo ».

Mentre quindi Giuliano se afferma che Giovanni, sia stato il primo a dichiarare la divinità di Gesù, mentre prima di lui gli Evangelisti ne avevano parlato in modo evidente, e neppure è nel vero quando dice che l'affermazione giovannea è quasi furtiva, perchè più volte nel IV Evangelo Gesù è chiamato Luce e Vita e a Lui, uomo, l'autore attribuisce qualità peculiari alla natura divina. Quanto alla

contraddizione che Giuliano vorrebbe trovare in Giovanni riguardo a Dio, detto ora visibile e ora invisibile, essa non esiste, perchè si debbono distinguere due visioni, quella fisica e quella intellettuale. Per la sua natura divina il Figlio è invisibile come il Padre, ma gli uomini lo poterono vedere materialmente in quanto uomo e spiritualmente nella sua divinità e potenza taumaturgica coll'occhio del pensiero col quale percepiamo pure il Padre, affatto privo di corpo.

Giuliano rinnovava ai Galilei un'altra volta l'accusa d'aver deteriorato la dottrina primitiva del Cristianesimo, prestando un culto a dei morti e onorando i sepolcri che Gesù aveva detto di fuggire come pieni d'immondezza. S. Cirillo gli risponde che è arbitraria questa interpretazione della parola del Salvatore, il quale, se vietò al discepolo di indugiarsi a seppellire suo padre, fu per dimostrare che il servizio di Dio ci deve preoccupare ancor più che i doveri verso i nostri stessi genitori, e se usò dei sepolcri come termine di paragone per designare l'ipocrisia dei farisei, non trascurò di avvicinarsi ad essi non solo, ma anche ai cadaveri, quando volle operare il miracolo della risurrezione di un morto come Lazzaro, o la figlia dell'archisinagogo, o il figliuolo della vedova di Naim.

Che impurità può contrarre l'uomo di vita intemerata che si avvicina a un cadavere o a una tomba? Diventerà forse soggetto all'ira colui che è mite, o empio colui che è religioso? Le leggi puniscono i vari delitti, ma nessuna pena è stabilita per chi s'avvicina ai morti o ai sepolcri, i quali non macchiano l'uomo puro, più che non purifichino colui che non lo è le corone di rose o gli effluvi degli unguenti. Sono gli dèi dei gentili quelli che si devono dire soggetti alla morte e ai fati, non Gesù Cristo, che morendo vinse la morte, essendo lo stesso Figlio di Dio che dà vita ad ogni cosa, nè i martiri che affrontarono la morte temporanea nella speranza della vita eterna.

Non ha senso l'affermazione di Giuliano che attribuisce l'origine degli onori resi dai cristiani ai sepolcri ad antiche

pratiche d'incantesimo, in uso – a suo dire – presso gli ebrei, come attesterebbe un passo d'Isaia. Le incubazioni e le interpretazioni dei sogni sono infatti una caratteristica dei gentili, a quanto dice anche Porfirio, e di sepolcri e di tombe sono pieni i santuari degli dèi, come prova anche Clemente di cui il nostro autore riporta un notevole brano (dal Protrettico).

Dopo un ritorno sui sacrifici, in cui Giuliano dava un altro esempio d'esegesi della Bibbia attraverso il neo-platonismo della sua scuola a proposito d'Abele e Caino, egli rimproverava ancora ai cristiani d'aver abbandonato il rito giudaico della circoncisione, i sabati, l'immolazione dell'agnello, i pani senza lievito: « Sta scritto – egli diceva – " la circoncisione sarà intorno alla tua carne „ ma i (Galilei) la trascurano dicendo: noi ci circoncidiamo nel cuore. Bravi davvero! non vi è infatti tra di voi nessun malvagio o scellerato: è così che voi vi circoncidete nel cuore. – Non possiamo osservare gli azimi e fare la Pasqua – dicono – perchè Cristo fu sacrificato per noi una volta per sempre. Benissimo! (1) In seguito proibì di mangiare gli azimi! Certo, per gli dèi, io sono uno di quelli che evitano di prender parte alle feste giudaiche, tuttavia onoro sempre il Dio d'Abramo, Isacco e Giacobbe, i quali essendo dei caldei, razza santa e sacerdotale, appresero la circoncisione quando fecero dimora in Egitto e adorarono il Dio molto grande e potente che a me (2) e a quelli che lo adorano come Abramo, fu propizio, mentre non fa conto di voi perchè voi non imitate Abramo edificando are, costruendo altari e servendo a lui con cerimonie sacre, com'egli faceva » (3).

Ma Abramo andava ancor più oltre, al dire di Giuliano, perchè praticava anche l'arte divinatoria: « Ditemi dunque – domandava l'apostata ai galilei (4): per qual ragione colui

(1) Traduciamo accettando lo spostamento del καλῶς fatto dal NEUM., pag. 230.
(2) Vedi infra, pag. 61, nota 5.
(3) In *C. I.*, X, col. 1045.
(4) *Ibid.*, col. 1049.

che gli dava i responsi, fosse angelo o Dio, lo condusse fuori per mostrargli le stelle? Non sapeva forse stando dentro, quanto è grande il numero degli astri che ogni notte appaiono e risplendono? Ma, io penso, egli voleva mostrarli per dare come prova evidente delle sue parole il decreto del cielo che tutto domina e sancisce ».

San Cirillo anche qui non fa se non notare l'arbitrarietà della esegetica giulianea che non s'accorda col senso del contesto, in cui non c'è questione d'alcun astrologo che parli per qualche obolo dei misteri del cielo, gonfiando in tal modo il proprio borsellino a spese delle donnette o della plebe ignorante.

Abramo (sempre secondo Giuliano) era ancor più vicino dei suoi discendenti agli usi dei greci, perchè non solo praticava l'astrologia e teneva in casa propria un interprete di cose divine (quale sarebbe stato il servo inviato a cercare la sposa per Isacco, ma anche era stato invitato da quel medesimo angelo o Dio che gli era apparso a osservare il volo degli uccelli a conferma del patto fissato: « Prendimi una giovenca di tre anni – aveva detto quello ad Abramo – una capra di tre anni, una pecora di tre anni e una tortora e una colomba ». E Abramo aveva ubbidito tagliando per metà i quadrupedi e si era seduto [1] in mezzo alle divisioni mentre gli uccelli vi scendevano sopra.

S. Cirillo ricorda come fosse un uso caldaico, sancito dalle leggi del paese, che i due contraenti un patto dovessero passare in mezzo alle vittime sacrificate, divise in due parti disposte simmetricamente, uso che anche al tempo in cui egli scrive è in vigore presso alcuni popoli barbari e di cui si troverebbe un vestigio anche nell'Antigone sofoclea.

[1] Così, secondo i Settanta, mentre l'ebraico e la Vulgata dicono invece che Abramo scacciava gli uccelli: et abigebat eas Abram; *Gen.* XV, 11, cfr. VIGOUROUX, *Bibl. Pol.* pag.74 e 75. Cfr. pure *Gerem.* XXXIV, 18. I contraenti un patto passavano in mezzo agli animali divisi, volendo dire: chi di noi lo romperà possa essere diviso a questo modo. Cfr. la *Bibbia* trad. e ann. da G. LUZZI, *Genesi,* pag. 44 e nota *Ibid.*

Perciò Abramo camminò in mezzo agli animali uccisi quasi che anche Iddio vi dovesse passare, e non si sedette, ma li difese dagli uccelli che vi volavano sopra. Nessuna traccia d'arte augurale v'è dunque nell'episodio del patto tra Dio ed Abramo, e neppure si può chiamare indovino il servo inviato a cercare la sposa per Isacco che chiese solo alla preghiera il dono di poter penetrare del segreto dei cuori.

Volino pure gli uccelli intorno al capo di Giuliano a cui predissero il trono imperiale, non a essi nè ad altra arte divinatoria i cristiani domanderanno il futuro, ma solo a Dio, dominatore del mondo, attribuiranno la conoscenza di tutte le cose.

Dai pochi frammenti del resto dell'opera di Cirillo ben poco di nuovo possiamo ricavare perchè in buona parte essi consistono in detti e sentenze analoghe a quelle che troviamo sparse in abbondanza nei primi dieci libri del « Contro Giuliano » [1].

Talvolta anche, l'autore ritorna su argomenti già trattati a lungo nella prima decade come nel framm. 31 Neumann (pag. 75 e seg.) in cui insiste ancora una volta sul carattere temporaneo della legge giudaica o nel framm. 48 Neumann (pag. 85-86) nel quale ripete buona parte di quello che ha già detto sul culto dei martiri. Tuttavia da altri frammenti possiamo vedere ch'egli seguiva passo passo le narrazioni evangeliche ribattendo le obiezioni sollevate da Giuliano che condannava tanto i singoli episodi della vita del Cristo quanto i vari punti della Sua dottrina.

[1] Ricordiamo che è una semplice supposizione quella che fa l'opera di Cirillo in 30 libri dei quali ogni decade confuterebbe un libro di G. I frammenti che ci rimangono dei libri successivi al decimo arrivano appena fino al XIX. Oltre a quelli raccolti nell'edizione NEUM.-NESTLE se ne trovano ancora altri in un codice della Marciana di Venezia. Vedi MANNUCCI, op. cit., vol. II, pag. 127.

CAP. III.

LA CONCEZIONE RELIGIOSO-FILOSOFICA DELLO SCRITTO « CONTRO I GALILEI » (1).

Se fu affermato più volte che esiste stretta parentela tra il « Contro i Galilei » di Giuliano e il « Discorso Vero » di Celso, mi pare che questo si debba riferire solo ad alcune obiezioni, non al pensiero informatore delle due opere. Celso combatte i cristiani da un punto di vista sociale, patriottico, e nella lotta prende come arma la filosofia di Platone. Giuliano è un credente appassionato che lotta a difesa della sua fede (che tale appunto è la filosofia neo-platonica della scuola di Giamblico) la quale si appoggia su un sistema ben determinato. Da Plotino a Giuliano molta strada si è percorsa: siamo ormai giunti a un sincretismo filosofico, mistico e religioso che accoglie in sè tutto quello che il mondo ellenico e il barbaro in contatto con esso hanno prodotto nel campo del pensiero. Tale sincretismo avrebbe assorbito anche il cristianesimo, se fosse stato tale da lasciarsi assorbire, ma fu appunto perchè questo, per la sua stessa natura, non scese e non poteva scendere a compromessi, che il neo-platonismo divenne negli ultimi tempi dell'antichità il suo nemico mortale. Giuliano segue il sistema della scuola di Giamblico per il quale professa un culto entusiastico chiamandolo il « veramente divino », il primo dopo Pitagora e Platone (di cui anche Giamblico si considerava scolaro): « in filosofia io seguo Giamblico – scrive a Prisco (2) – e in teosofia il mio omonimo (3) e dopo questi, per usare una frase d'Apollodoro, gli altri per me non contano ».

(1) Non è nostra intenzione di dare un'esposizione completa della filosofia di Giuliano, ma semplicemente di ricordare quanto occorre per renderci più chiaro ciò ch'egli dice nel suo scritto « Contro i Galilei ». Cfr. oltre all'ALLARD e al NEGRI, *L'Imp. Giul. l'Ap.*, il MAU, *Die Religions philosophie Kaiser Iul. in seinen Reden auf König Helios u. die Göttermutter*, Leipzig 1907.

(2) BIDEZ, *op. cit.*, pag. 18 e sgg.

(3) Giuliano, il teurgo caldeo, i cui scritti mistici furono commentati da Giamblico; cfr. BIDEZ, pag. 19. Anche alla fine dell'Or. IV, pag. 157

Il pensiero religioso-filosofico di Giuliano ci è noto in particolare dal « Contro i Galilei », dai discorsi in onore del Re Sole e della Madre degli dèi (Or. IV e V) e da quelli contro i cinici, l'una (Or. VI) contro « i cani ignoranti » l'altra (Or. VII) contro « il cinico Eraclio »: noi ci limiteremo all'esame dei frammenti dell'opera contro i cristiani.

Giuliano si domandava dapprima da dove ci venga l'idea di Dio (1): era insegnamento della scuola di Giamblico che « nella nostra essenza è radicata e innata la nozione degli dèi, più forte d'ogni esame e d'ogni scelta, precedente al ragionamento e alla dimostrazione, ed è congiunta già fin dall'inizio alla sua propria causa essendo sorta insieme all'essenziale tendenza dell'anima nostra verso il bene » (2). Anche Giuliano riconosce innata l'idea del divino: « che questo non s'insegni, ma è proprio della natura umana lo prova anzitutto l'aspirazione verso la divinità, comune a tutti gli uomini in pubblico e in privato, tanto agli individui che alle nazioni. Tutti infatti, senza che nessuno ce ne sia maestro, crediamo in qualche cosa di divino, il parlare con esattezza del quale non solo è difficile per chiunque, ma è completamente impossibile perfino agli esperti » e ancora « a questa nozione comune a tutti gli uomini se ne aggiunge un'altra: tutti noi per natura siamo così uniti al cielo e agli dèi che appaiono in esso, che se uno, oltre a questi, conoscesse un altro dio, gli darebbe come abitazione il cielo, non per segregarlo dalla terra, ma perchè, insediandolo come re dell'universo in quel luogo più degno d'ogni altro, riterrebbe che di lassù egli sorvegli le cose terrene » (3).

In seguito Giuliano passa a provare la divinità del cielo: « Che bisogno ho io di citare qui testimoni greci ed ebrei? Non vi è alcuno che non tenda le mani verso il cielo quando

(al Re Sole) Giuliano dice d'aver scritto parte di quello che si ricordava aver letto nei libri di Giamblico sullo stesso argomento.

(1) In *C. I.*, II, col. 765.

(2) *De Mysteriis*, Sect. I, cap. III, Th. Gale, Oxonii, 1678, pag. 4, dov'è combattuta la concessione di Porfirio riguardo all'esistenza degli dèi.

(3) In *C. I.*, II, col. 580.

prega e che, quando scongiura Iddio e gli dèi ed è penetrato dal pensiero del divino non si senta trasportare verso di esso. E questo non si fa senza una buona ragione, poichè, vedendo che nulla in cielo aumenta o diminuisce o cambia o è soggetto a qualche scompiglio, ma osservando che il suo movimento è armonico..... a buon diritto lo si credette Dio e trono di Dio... Ed esso è eterno, immobile [1], come ci appare, o è portato in giro intorno al grande Demiurgo da un'anima superiore e più divina che abita in esso, o, ricevuto il moto da Dio come, io penso, il nostro corpo dall'anima, percorre i suoi giri con rivolgimento incessante ed eterno » [2].

L'ordine e l'armonia del cielo, immutato e incorruttibile, ne dimostrano dunque, secondo Giuliano, l'essenza divina: questa è la prova di carattere razionale ch'egli porta riguardo alla divinità; l'altra di carattere storico, si riferirà in particolare a provare la provvidenza: per il resto egli procede in modo del tutto dogmatico, poggiandosi specialmente sull'interpretazione che la sua scuola dà del pensiero di Platone nel Timeo, che viene commentato da lui quasi come un testo sacro. Mentre nelle orazioni in onore del Re Sole e della Madre degli dèi Giuliano ci espone la sua teogonia, nel « Contro i Galilei » egli prende a considerare l'attività storica di Dio e degli dèi dall'origine della procreazione delle tre specie d'esseri mortali (uomini, animali e piante) fino ai suoi tempi, per contrapporla a quello che dell'azione di Dio dicono giudei e cristiani. Le orazioni IV e V ci mostrano chiaramente quanto cammino avesse ormai percorso il neoplatonismo da Plotino a Giuliano [3].

[1] NEUM., pag. 166, crede opportuno cambiare l'ἀκίνητον del testo in ἀεικίνητον.

[2] In *C. I.*, II, col. 605-608. Confronta l'introduzione all'Or. IV in cui Giuliano ricorda come nella sua adolescenza rimanesse lungamente a contemplare il cielo, così assorto da non accorgersi se qualcuno gli avesse parlato e senza aver coscienza egli stesso di quello che stesse facendo.

[3] Cfr. MAU, *op. cit.*, anche ZELLER, *Die Phil. der Griech.*, III Teil. 2. Abt., pp. 773 sgg.

Ricordiamo i quattro gradi della realtà in Plotino (che non s'indugia troppo a metterli in rapporto cogli dèi della religione popolare):

I) Vi è un Primo, superiore ad ogni essere e a ogni pensare, cui si possono dare solo il nome di Uno e Bene.

II) Dal Primo emana l'Essere o Nus da cui proviene a sua volta

III) L'Anima, la ὅλη ψυχή, che, nella sua parte più elevata, è superiore al mondo e nella sua parte inferiore è legata al corpo del mondo, come la nostra anima al corpo: è da questa che provengono le singole anime degli uomini, degli animali e delle piante. L'anima umana come l'anima del mondo, ha una parte più elevata che rimane nel κόσμος νοητός in cui è il Nus e, se durante la vita mortale sa tenersi staccata dalla materia, dopo la morte del corpo si riunisce alla ὅλη ψυχή, altrimenti dovrà trasmigrare in corpi inferiori, non escluse le piante.

IV) L'ultimo grado della realtà è la materia, essa pure prodotto d'emanazione.

Giuliano accettando il neo-platonismo attraverso la scuola di Giamblico [1], afferma pure un Dio che corrisponde al Primo di Plotino.

Nella sua Provvidenza questo Dio contiene e regge, dal vertice del cielo agli estremi confini della terra, tutto il mondo, divino e bellissimo, il quale, secondo Giuliano nell'inno al Re Sole ἐξ αἰδίου γέγονεν ἀγεννήτως [2].

Il mondo è sotto una triplice custodia: dapprima lo regge il quinto elemento (etere) la cui parte più elevata (τὸ κεφάλαιον) è il raggio del sole, poi il mondo intelligibile (κόσμος νοητός) infine Iddio Re e Signore di tutte le cose. Questi, sia che lo si possa chiamare « Quello che supera la ragione », o « l'Idea degli enti », o il « Tutto intelligente », oppure « l'Uno » poichè è più antico di tutte le cose, o ancora « il Buono »,

(1) Ricordiamo che Giamblico aveva sdoppiato il Nus di Plotino in κόσμος νοητός e in κόσμος νοηρός.

(2) Or. IV, pag. 132.

come diceva Platone, è la Causa semplice dell'Universo che comunica a tutti gli esseri la perfezione, l'unità, la potenza infinita. Questi emanò dalla sua sostanza primordiale in mezzo alle cause intelligenti e demiurgiche, il Sole, il massimo degli dèi in tutto simile al Padre. Da questo provengono tutti gli altri dèi. Nell'Or. IV non sembrano ancora ben definiti i limiti tra il mondo intelligibile (κόσμος νοητός) e il mondo intelligente (κόσμος νοηρός) ma tuttavia ci sembra che il pensiero di Giuliano sulla realtà soprassensibile e sensibile si possa sintetizzare nello schema seguente dove lo mettiamo a confronto con quello di Plotino:

Plotino	*Giuliano* nell'or. IV
BUONO	BUONO
	centro del mondo intelligibile
NUS	SOLE-ZEUS
	centro del mondo intelligente (invisibile)
ANIMA DEL MONDO	SOLE
	centro del mondo sensibile
MATERIA	MATERIA

Nel « Contro i Galilei » Giuliano sembra contraddire a quello che aveva detto nell'Inno al Re Sole, dove il mondo intelligente era per lui invisibile e Zeus identico a Helios; qui invece egli afferma che il mondo intelligente è visibile e sembra fare del Sole e di Zeus due divinità distinte. Riguardo a questo dobbiamo tener presente come oramai nel neo-platonismo di Giuliano sia svanita o tenda a svanire la personalità degli dèi e come i vari nomi del politeismo si siano svuotati di contenuto e servano più a designare forze e attività del sole (l'unica divinità veramente salda nel sistema giulianeo) che a determinare particolari essenze divine. Quanto poi alla prima contraddizione ci pare ch'essa si possa appianare (senza per questo dare lode di grande chiarezza a

Giuliano) osservando come per il neo-platonismo della scuola di Giamblico, gli dèi intelligenti, che pure abitano negli astri e li muovono, stanno in essi press'a poco come la nostra anima nel nostro corpo e perciò si possono dire visibili in quanto appaiono al nostro occhio sensibilmente e invisibili perchè abitano nel mondo soprassensibile.

È incerto poi se il Demiurgo del « Contro i Galilei » si debba identificare col Buono o col Sole: il pensiero di Giuliano come filosofo non è davvero cristallino!

Quello che ci pare si possa ritenere da quello che abbiamo detto fin qui sul suo sistema, è che egli ammette un Dio, da cui tutto procede per emanazione, tanto gli dèi invisibili, intelligibili quanto i visibili (intelligenti, così nel Contro i Galilei). Questi ultimi, cioè gli astri, formano il mondo intelligente, avente il suo centro nel Sole visibile (Ἥλιος νοητός); questo mondo però, che appare ai nostri occhi, non è che l'immagine di un altro, invisibile e intelligibile, di cui è centro il Sole intelligibile (Ἥλιος νοητός), il Figlio ingenito del Dio Supremo, il Nus, il Logos, identificato anche con Mitra.

Come il Buono è la causa degli dèi intelligibili e li fa partecipi della bellezza, dell'esistenza, della perfezione e dell'unità, così opera il Sole tra gli dèi intelligenti di cui è Re e Signore, e in modo analogo il Sole sensibile è causa di salvezza ai sensibili che illumina col suo splendore [1].

Come Zeus genera Atena Pronoia, la Vergine senza madre (παρθένος ἀμήτωρ), la fonte degli dèi intelligenti, identificata da Giuliano con Cibele, la madre degli dèi, la quale con Zeus regge e governa il mondo, così il sole invisibile genera che quello vediamo il quale, venendo a confondersi

[1] Sulle relazioni tra gli dèi invisibili e visibili cfr. *De Myst.*, Sect. I, c. XIX, pag. 32 e 33. « ...Se (gli dèi che si vedono nel cielo) si muovono come incorporei e intelligibili e stanno uniti alle sfere celesti, hanno le loro origini nel mondo intelligibile e, contemplando le loro idee divine, amministrano tutto il cielo con un'unica energia infinita, e se governando separatamente il cielo solamente col proprio volere fanno eterni giri, per nulla comunicano col sensibile e sono invece in relazione cogli dèi intelligibili ».

coll'anima del mondo, regge le cose visibili inviando il suo raggio nella materia per farla partecipe del divino.

Strano miscuglio d'insegnamenti platonici, di elementi giudaici, di dottrina di misteri orientali che s'erano tutti amalgamati in quel complesso sistema a cui si voleva dare ancora il nome di platonismo!

I rapporti tra gli dèi intelligenti e la materia sono tenuti da altre essenze (eroi e demoni), anch'esse spirituali, ma meno pure degli dèi che non hanno contatto alcuno con nulla di corporeo (1).

L'anima umana, secondo Giuliano nell'Or. VI, pag. 197, è formata di due parti: una più divina, razionale e immortale, detta *mente, pensiero* e *parola silenziosa*, di cui è aralda quella parola che emettiamo colla voce; l'altra, inferiore alla prima, a cui è congiunta, mortale, irragionevole, viene definita da lui come un insieme d'ira e di passione e una belva dalle molte teste. È contro questa che l'uomo deve lottare durante la vita nella certezza che, se saprà dominarla vivendo santamente, alla sua morte egli potrà ricongiungersi cogli dèi da cui proviene. Alla santità della vita Giuliano riteneva però si dovesse congiungere il culto assiduo e fervente della divinità (2).

Tanto gli dèi intelligibili quanto il mondo visibile non hanno altra ragione d'essere immortali che l'aver avuto origine dal Demiurgo, l'autore di ogni cosa immortale. Dopo

(1) Cfr. BIDEZ, *op. cit.*, pag. 161. Anche l'autore del *De Myst.* Sect. I cap. XX parla di dèi invisibili, visibili e demoni. I primi come tali non hanno una sorte migliore degli dèi visibili perchè il divino è dappertutto e qualunque parte gli tocchi da governare esso conserva la stessa potenza e lo stesso dominio sull'Universo che gli è soggetto. Tanto gli dèi visibili che gli invisibili comandano ai demoni che sono invisibili. Gli dèi dominano su tutto, i demoni sono legati al loro ufficio particolare, sono in qualche modo inseparabili dalle cose che amministrano.

(2) Cfr. *De Mysteriis*, trattato scritto appunto contro Porfirio a difesa del culto. Secondo il suo autore la cognizione delle cose divine ci rende santi, l'ignoranza impuri; ma ci uniamo al divino non per mezzo delle speculazioni filosofiche, ma soltanto mediante la religione e il culto (Sect. II, cap. 11).

aver dato forma al mondo visibile che, secondo Platone (e Giuliano) è immortale ed eterno, pur essendo stato prodotto, il Demiurgo del Timeo rivolge agli dèi il discorso ben noto, riportato anche da Giuliano nella sua opera contro i Cristiani. Ritornando ad esaminare la quale dovremo constatare che quasi tutta la dottrina neo-platonica che Giuliano vi svolge si riduce a un commento del notissimo passo del Timeo, 41 A-C, riportato da lui con qualche variante: « Dèi degli dèi – dice il Demiurgo Platonico – le opere di cui io sono artefice e padre saranno indissolubili, almeno finchè io lo voglia. Tutto ciò che è legato può sciogliersi, ma qualora sia composto bene e sia ben fatto, scioglierlo sarebbe cosa cattiva: e per la ragione che voi avete avuto un principio da me non siete nè immortali nè indissolubili del tutto, ma non sarete disciolti, nè vi toccherà fato di morte, trovando nella mia volontà un legame ancora più forte e più potente del legame con cui foste congiunti nascendo » (1).

Per « dèi degli dèi » Platone intende « dèi figli di dèi » a quanto risulta dalla teogonia che egli ci ha tracciato qualche riga prima. Sentiamo invece la spiegazione, schiettamente neo-platonica (scuola di Giamblico) che ne dà Giuliano: « Platone chiama dèi i visibili (ἐμφανεῖς), il Sole e la Luna, gli astri e il Cielo, ma queste sono immagini degli (dèi) invisibili

Il Sole che ci appare agli occhi (è immagine) del Sole intelligibile (Ἥλιος νοητός) e non apparente. E anche la Luna che appare ai nostri occhi e ciascuno degli astri sono immagini degli intelligibili. Perciò Platone conosce quegli dèi che sono invisibili (τοὺς ἀφανεῖς) i quali stanno dentro e insieme e sono generati e procedono dallo stesso Demiurgo. Bene quindi, egli fa dire al Demiurgo: *dèi,* parlando agli invisibili, *degli dèi,* ossia dei visibili. Questi è il comune Demiurgo degli uni e degli altri, l'artefice del cielo, della terra e del

(1) In *C. I.*, II, col. 589. Poichè il testo dell'AUBERT riportato dal MIGNE è incerto, mi servo del NEUMANN, op. cit., 173 e della traduzione del ROSTAGNI.

mare, Colui che generò tra gli intelligibili gli astri, archetipi di questi (che vediamo) (1).

Considera dunque come anche in seguito egli s'esprima bene: *Rimangono* – dice – *tre razze mortali e cioè uomini, animali e piante.* Infatti ciascuna di queste ha le sue proprie leggi (ἴδιοι λόγοι).

Perciò – continua – *se anche ciascuna di queste avesse origine da me, necessariamente sarebbe essa pure immortale.* E infatti gli dèi (invisibili) e il mondo che vediamo non hanno altra causa d'essere immortali che l'aver avuto origine dal Demiurgo. A che intende alludere dunque quando dice: *Tutto ciò che è immortale è tale perchè così gli fu concesso dal Demiurgo?* Allude all'anima razionale. *Quanto al resto, voi alla parte immortale intessete la mortale.* È chiaro quindi che gli dèi Demiurghi ricevendo la potenza demiurgica dal proprio padre, dettero origine sulla terra alla parte mortale che è negli esseri viventi. Perchè, se il cielo non doveva differire per nulla dall'uomo e se, per Zeus, non doveva distinguersi dalle fiere, dai rettili, dai pesci che nuotano in mare, il Demiurgo di tutti questi esseri doveva essere uno e identico. Ma se, tra gli esseri immortali e quelli mortali v'è un grande intervallo che non può nè aumentare nè diminuire, la causa degli uni dev'essere diversa da quella degli altri » (2).

L'argomentazione del Demiurgo platonico contiene una contraddizione evidente di cui Giuliano non sembra accorgersi affatto e che invece non sfuggì a San Cirillo: se gli dèi non si corrompono solo per la volontà del Padre, perchè egli dovrebbe avere bisogno del loro intervento per dare origine agli esseri che devono morire?

Il Dio Unico che adorano gli ebrei, secondo Giuliano, o non è altro che il Demiurgo (e allora essi fanno male non riconoscendo gli altri dèi a Lui inferiori) oppure è il Dio

(1) Le idee di Platone (coi nomi degli dèi della religione popolare) del sistema di Giuliano si vengono a identificare cogli dèi intelligibili; cfr. anche BIDEZ, op. cit., pag. 160, n. II.

(2) In *C. I.*, II, col. 600 e 601.

nazionale di quella piccola stirpe (e se è così essi sbagliano considerandolo come la Divinità Suprema di cui non è altro che un ministro). « Secondo i nostri invece – dice Giuliano – – (1) il Demiurgo è padre comune e il re di tutti, ma ha distribuito varie nazioni agli dèi etnarchi e poliuchi, dei quali ciascuno governa la parte che gli fu assegnata, secondo il proprio carattere. Poichè, se nel Padre tutto è perfezione e tutte le sue perfezioni ne formano un'unica, negli dèi particolari ha il sopravvento l'una o l'altra potenza: Ares governa le nazioni bellicose, Atena le bellicose e sagge, Ermete quelle astute più che coraggiose; i popoli ch'essi governano si comportano secondo la natura dei propri dèi ». Così: « I celti e i germani sono audaci, i greci e i romani spiccatamente civili e umanitari pure essendo forti e bellicosi; più sagaci e industriosi gli egiziani, imbelli e molli i sirii, benchè intelligenti, caldi, leggeri, pronti ad imparare. E se di queste differenze esistenti tra i popoli non si vuol riconoscere alcuna causa, come si potrà pensare che il mondo sia guidato dalla provvidenza? »

Osserviamo qui il concetto di provvidenza che ha un valore particolare nel sistema di Giuliano per il quale, oltre a una provvidenza inferiore riguardante puramente il mondo materiale (2) vi è una provvidenza (3) dovuta all'attività complessiva degli dèi che governano in diverso modo le varie nazioni. Le differenze delle leggi e dei costumi dei vari popoli sono dovute all'influenza dei diversi dèi etnarchi che li governano, ciascuno dei quali ha sotto di sè un angelo, un demone e un certo numero di anime pure pronte a servirlo (4).

Giuliano non era disposto ad accettare la dottrina giudaica e Cristiana della monogenesi degli uomini: « a un

(1) In *C. I.*, IV, col. 677.

(2) Prometeo; confronta anche MAU, op. cit., pag. 20.

(3) Identica al κόσμος νοητός e ad Atena pronoia, la Vergine senza madre che con Zeus (il Sole intelligibile) regge il mondo. Nelle lettere di Giuliano si parla spesso della θεῖα πρόνοια e della provvidenza di Helios.

(4) In *C. I.*, IV, col. 720.

segnale dato insieme dagli dèi – egli dice altrove – [1] da tutte parti sorse contemporaneamente una folla di uomini, che furono distribuiti sotto il governo degli dèi genearchi [2] i quali avevano dato loro origine, avendo ricevuto le anime dal Demiurgo fino dall'eternità ».

Tuttavia, anche se gli uomini non provengono da un solo ceppo, essi hanno però una comune origine, la quale trova la sua conferma più rispettabile e più forte « nella Rivelazione degli dèi, tramandataci per mezzo degli antichi teurgi, secondo la quale, quando Zeus ordinava l'universo, essendo cadute dal cielo delle gocce di un sangue sacro, ne germinò il genere umano » [3]. Tuttavia fin dal principio esistevano tra le nature degli uomini delle diversità originarie (ulteriormente marcate dal paese e dal clima) [4] poichè, essendo gli ordini di Dio eterni, essi non possono cambiare e, o sono le nature degli esseri, oppure si accordano con esse, perciò le differenze che si notano tra i popoli dovevano essere già insite nella loro natura. Con un argomento storico di carattere pragmatistico, Giuliano intende di dimostrare la superiorità della fede dei popoli adoratori degli dèi sulla religione dei giudei che li disprezzavano tutti tranne uno, per il quale egli mantiene una certa deferenza [5]. Ben poco hanno avuto i giudei, molto i greci e gli altri popoli, egiziani, caldei, assiri e specialmente romani. Egli fa una lunga enumerazione di uomini che illustrarono l'Ellade, guerrieri, filosofi, legislatori ecc., richiama i vantaggi che la provvidenza ha elargito a Roma e al mondo, beni del corpo e dell'anima, beni sociali ed individuali, e li confronta con quelli concessi agli Ebrei. Ma il più grande beneficio dato agli uomini dalla divinità fu Asclepio: « Quasi quasi mi sfuggiva il più grande dei doni del Sole e di Zeus; ma ho fatto bene

(1) BIDEZ, op. cit., pag. 160.
(2) Cioè presidenti alla generazione gli dèi invisibili.
(3) BIDEZ, op. cit., pag. 159.
(4) In *C. I.*, IV, col. 720.
(5) Cfr. per es. BIDEZ, op. cit., pag. 163.

a lasciarlo per ultimo, perchè non è proprio di noi soli [1], ma comune anche ai greci, i nostri congiunti. Zeus generò da sè, tra gli intelligibili, Asclepio e lo fece apparire sulla terra per mezzo della vita del Sole fecondatore, e Asclepio, sceso dal cielo in terra in forma umana, apparve intorno ad Epidauro e di là avanzando stese su tutta la terra la sua mano salutare. Venne a Pergamo, in Ionia, a Taranto, da ultimo anche a Roma. Andò a Cos e di là ad Ege. Insomma egli si trova dappertutto, sulla terra e sul mare. Non visita ciascuno di noi in particolare e pur tuttavia raddrizza le anime sconvolte e i corpi malati » [2]. « Cura Asclepio i nostri corpi, educano le nostre anime le Muse con Asclepio, Apollo ed Ermete Λόγιος; Ares ed Enio (Ἐνυώ) ci aiutano nelle guerre: ed Efesto assegna e ripartisce quello che riguarda le arti. Su tutto governa con Zeus Atena, la Vergine senza madre. Considerate dunque [3] se non vi siamo superiori per ciascuna di queste cose: nelle arti, nella sapienza, nella prudenza, tanto nelle attività che servono all'utile, quanto in quelle che riguardano l'imitazione del bello, nella statuaria, nel disegno, nell'economica, nella medicina, la quale ultima ci viene da Asclepio che ha oracoli su tutta la terra, dei quali il Dio ci permette d'usufruire continuamente. Io pure, malato, fui guarito più volte da Asclepio che mi suggeriva i rimedi. E di questo è testimonio Zeus » [4].

Filosofia, arte, scienze, letteratura, usi della vita quotidiana, avvenimenti della vita, dei singoli e dei popoli, niente sfugge all'azione della provvidenza divina, concepita così universale e al tempo stesso così particolare come non trovammo mai nella filosofia greca.

(1) Qui G. parla come imperatore romano.

(2) In *C. I.*, VI, col. 805. Asclepio qui viene ad essere tutt'uno con Attis, il raggio inviato da Helios a elevare il mondo materiale e a sollevare le anime verso il divino. È notevole questa rappresentazione d'Asclepio, in opposizione, anche se non esplicita, alla figura del Salvatore.

(3) Egli parla ai cristiani in quanto eredi degli ebrei.

(4) In *C. I.*, VII, col. 860. Ermete Logios, le Muse e Apollo Musagete sono appunto le divinità che G. invoca per scrivere in onore del re Sole (Or. IV, pag. 132).

Appunto in questa provvidenza provata storicamente, Giuliano cerca un appoggio razionale alla sua fede; ma, come l'ordine del cielo e dei fenomeni celesti ne dimostravano la razionalità, senza affermarne la divinità, così la razionalità della storia e degli avvenimenti umani, se affermava l'esistenza della Provvidenza divina, era sufficiente a dimostrare come quella provvidenza fosse dovuta a una pluralità di dèi piuttosto che a un Dio solo.

Le convinzioni religiose di Giuliano non hanno quindi una salda base logica, tuttavia esse erano penetrate profondamente e si erano radicate nell'anima di lui per mezzo degli esperimenti teurgici a cui egli prestava una fede cieca. Nel « Contro i Galilei » (almeno nella parte che ci è conservata) egli non ne fa parola: che valore persuasivo infatti potevano avere portati alla luce, i prodigi di un Massimo, borioso, e ciarlatano [1]) davanti ai miracoli di Gesù affermati dai suoi seguaci fino al martirio?

CAP. IV.

LA POSIZIONE DI GIULIANO NELLO SCRITTO « CONTRO I GALILEI » DI FRONTE AL GIUDAISMO E AL CRISTIANESIMO.

Ammessa come realtà indiscutibile la sua fede neo-platonica, logicamente per Giuliano il giudaismo veniva ad essere una parziale visione della realtà e il cristianesimo non altro che una diserzione e dal paganesimo (visto da lui sotto l'unica luce del suo sistema) e dal giudaismo, il quale tuttavia conservava, benchè frammisto a scorie, una certa idea del

[1]) Cfr. BIDEZ, op. cit., pag. 31 e 32 e la Vita di Massimo in EUNAPIO, *Vitae sophist.* Quanto al suo carattere, ricordiamo il tragicomico episodio che costò la vita a sua moglie, ma non a lui la sua.

vero (1). Ma, poichè i cristiani, anzi i galilei, si vantano d'essere i soli, i veri israeliti, discendenti diretti per la loro dottrina da Abramo e Mosè, Giuliano sforzava di provare come l'Antico Testamento contenesse, secondo lui, incongruenze e contraddizioni e fosse del tutto inferiore agli insegnamenti della sapienza greca.

Negato ogni carattere storico e ispirato alla Genesi, essa viene posta sullo stesso piano del Timeo di Platone, e considerata come una pura e semplice esposizione delle idee personali più o meno fantastiche del legislatore ebreo. Portata così la Genesi sul terreno puramente razionale, Giuliano, che pure teneva in massimo conto quella che credeva rivelazione degli dèi, come abbiamo visto più sopra, fa la critica della narrazione di Mosè e di quella di Platone, esaminandole entrambe alla luce del proprio sistema filosofico-religioso, per dare la palma al filosofo greco. Egli faceva così un circolo vizioso, perchè il Neo-platonismo, almeno in parte, derivava proprio da quella filosofia platonica in cui cercava la sua conferma.

La lotta di carattere razionale che Giuliano intraprendeva contro l'autorità delle Sacre Scritture era tutt'altro che nuova, perchè già prima dell'avvento del Cristianesimo, Posidonio d'Apamea, Apollonio Molone, Lisimaco avevano calunniato

(1) Cfr. BIDEZ, pag. 163, frammento di epistola già cit.: « .....i profeti dei giudei che diranno del loro tempio abbattuto tre volte e non ancora ricostruito? Io non intendo parlarne per far loro un affronto, io che anche precedentemente ho progettato di ricostruirlo in onore del Dio che vi si invoca, ma mi servo di questo esempio volendo dimostrare che delle cose umane nessuno può essere esente da rovina, e i profeti coi loro scritti facevano opera vana, buona per delle vecchiette poco intelligenti. Ma nulla, io penso, impedisce che il loro Dio sia grande, benchè non abbia trovato profeti e interpreti convenienti. La ragione vera sta nel fatto che essi non sottoposero il proprio animo alla purificazione della cultura nè seppero aprire i loro occhi troppo chiusi, nè far svanire l'oscurità che li avvolgeva, ma come quelli che guardano una gran luce attraverso un nebbione non la vedono in modo chiaro e distinto, così essi non hanno creduto di vedere una luce pura ma del fuoco, e, essendo ciechi per tutto quello che li circonda, gridano ad alta voce: " Fremete, temete, fuoco, fiamma, morte, pugnale, spada ., adoperando molti nomi per significare la dannosa potenza del fuoco ».

nei loro scritti i giudei, la religione ebraica e il legislatore Mosè, che chiamavano mago e bugiardo. Più tardi, al tempo di Filone, il grammatico Apione, suo concittadino, aveva composto un'opera apposita (confutata poco dopo da Flavio Giuseppe) nella quale si scagliavano contro i giudei accuse volgari che l'opinione pubblica rivolse in seguito anche contro i cristiani. Anche gli gnostici, specialmente Marcione, avevano attaccato la Sacra Scrittura, ora rigettandone arbitrariamente alcuni libri, ora interpolandone altri e dando di essi interpretazioni non ortodosse. Nel II secolo dopo Cristo, quando le calunnie volgari tanto gradite al popolino non bastavano più ad assalire la religione cristiana, abbracciata ormai anche da una parte dell'aristocrazia del pensiero e che contava tra i suoi seguaci pure dei professori di filosofia, la Chiesa vide assalito il suo patrimonio scritturale dal « Discorso Vero » del filosofo Celso (1).

Con lui la filosofia pagana aveva cominciato gli assalti regolari contro la grande Chiesa che terminano, almeno in forma sistematica, col « Contro i Galilei » di Giuliano. Tra Celso e Giuliano stanno *Porfirio* coi suoi quindici libri « Contro i Cristiani » di cui poco ci resta, e *Ierocle*, famoso per la bizzarra trovata di opporre alla vita di Gesù narrata dagli Evangeli la fantastica narrazione di Filostrato. Quest'ultimo, invitato dall'imperatrice Giulia Domna, moglie di Settimio Severo, aveva composto un romanzo, avente come protagonista il celebre Apollonio di Tiana al quale l'autore aveva adattato avvenimenti propri della vita di Gesù, attingendo a piene mani alla narrazione evangelica. Ierocle aveva accettato come oro fuso la storia di Filostrato e si era prefisso di dimostrare che Apollonio di Tiana, quantunque non ritenuto un Dio, ma semplicemente un amico degli dèi, era di gran lunga superiore a Gesù.

Ma sarebbe troppo lungo il volerci indugiare a studiare quali e quanti rapporti intercedano tra la critica di Giuliano

(1) Cfr. VIGOUROUX, op. cit., pag. 93 e seg.

e quella dei suoi precursori; perciò noi non faremo che qualche osservazione di carattere generale, notando come la posizione dell'autore del « Contro i Galilei » differisca da quella di Celso [1] e come essa si avvicini invece a quella dei greci e degli ebrei per cui aveva scritto Eusebio, il grande confutatore di Porfirio. Nel « Discorso Vero » i cristiani vengono ad essere considerati come dei settari giudei che hanno tratto dalla sapienza greca quello che di buono hanno nella loro dottrina, per Giuliano invece e per i pagani del IV secolo, i cristiani sono dei greci disertori, che hanno ripudiato tutto il pensiero dell'Ellade per appropriarsi le scritture dei giudei, di cui trascurano la legge.

E a greci e a giudei aveva risposto Eusebio nella sua vasta opera apologetica che comprendeva la « Preparazione » e la « Dimostrazione Evangelica »: « Anzitutto – egli dice nel primo libro della " Prefazione [2] „ – qualcuno potrebbe chiedere quale gente siamo noi che ci prepariamo a scrivere: Elleni o barbari? Oppure qualche cosa di mezzo? Chi diciamo d'essere, non per il nome, oramai noto a tutti, ma per la maniera e il genere di vita? Perchè noi non sembriamo pensarla come i greci e neppure ci comportiamo come i barbari; dunque, che è mai quello che di strano abbiamo in noi e che cos'è questa novità di vita? E come non si dovrebbero chiamare empi ed atei quelli che hanno disertato gli usi patrii con cui si regge ogni popolo ed ogni città? Qual bene vi è mai da sperare per quelli che si son fatti oppositori e nemici degli (dèi) salvatori e ne hanno respinto i benefici? E che altro sono se non dei ribelli alla Divinità? Come si potrà perdonare a quelli che hanno abbandonato gli dèi venerati ab aeterno da tutti, Elleni o barbari, nelle città e nelle campagne, con ogni specie di templi e iniziazioni e misteri, col consenso unanime di re, legislatori e filosofi, e hanno preferito invece ciò che di ateo e di empio v'era tra gli uomini? Quali pene non meriterebbero i disertori della

[1] Sui rapporti tra Celso e Giuliano cfr. NEGRI, op. cit., pag. 258-260.
[2] *P. E.*, I, cap. II, *P. G.*, XXI, col. 28-29.

patria che vanno alla ricerca delle favole giudaiche, straniere e tenute in poco conto da tutti? Non è l'estremo della cattiveria e della stoltezza l'abbandonare leggermente il genere di vita nazionale e il preferire con fede irragionevole e indimostrata gli usi degli empi e dei nemici di tutti i popoli? Anzi, neppure prestare al Dio adorato dai giudei il culto legale ch'essi gli rendono, ma tracciarsi una via nuova e solitaria che non ha rapporto nè cogli Elleni nè coi Giudei?

« Così ci potrebbe dire qualche greco che non avesse una chiara visione della posizione dei suoi e della nostra. Gli ebrei poi, dal canto loro, ci potrebbero rimproverare perchè, essendo stranieri e d'altra razza, noi ci serviamo dei loro libri che pure non ci appartengono; e, com'essi direbbero, noi, sfrontati e senza ritegno, entriamo nelle cose loro e tentiamo di cacciare colla violenza dalla religione patria quelli che vi sono nati. Poichè, se v'è un Cristo vaticinato, furono i profeti dei giudei gli annunciatori della sua venuta, furono essi che lo predissero Redentore e Re dei giudei, non degli altri popoli; e se altro di lieto annunciano le Scritture, anche questo è per i giudei e noi cristiani siamo degli ingiusti se lo intendiamo diversamente. È assolutamente fuor di luogo quello che noi facciamo, impadronendoci avidamente anche dei biasimi per le colpe commesse da questo popolo e tacendo i vaticini sui beni che gli venivano annunciati o piuttosto facendo ad essi violenza per rivolgerli a noi: il che non serve ad altro che a danneggiare gli ebrei e ad ingannare noi stessi. Infine, quello che più è irragionevole di tutto il resto, è il nostro trascurare di seguire da vicino, come fanno gli ebrei, le prescrizioni legali e, mentre le trasgrediamo apertamente, il rivendicare a noi i miglio.i premi promessi a coloro che osserveranno la legge ».

Con Giuliano la posizione dei greci [1] rispetto al cristianesimo si è determinata maggiormente che al tempo di

[1] Ossia gli « Hellenes », nel senso di non-cristiani; ricordiamo la definizione che Eusebio (*P. E.*, cap. II, *P. G.*, XXII, col. 24) dà dell'Ellenismo: τὴν κατὰ τὰ πάτρια τῶν ἐθνῶν ἁπάντων εἰς πλείονας θεοὺς δεισιδαιμονίαν

Eusebio: i cristiani, oltre ad aver disertato le file degli elleni e dei giudei e di essersi tracciati una nuova via, secondo lui, hanno raccolto da entrambi questi popoli una triste eredità: quello che di più basso e di corrotto c'era nella vita greca si è congiunto colle favole dei giudei che hanno un concetto falso o parziale delle cose divine, a formare la nuova religione la quale per di più ha continuato a peggiorare nei suoi tre secoli o poco più di vita e così si è formato quel cumulo di falsità che ha preso il nome di cristianesimo o meglio galileismo (1).

Ai greci Eusebio aveva risposto che i cristiani avevano prescelto la dottrina della salvezza non inconsideratamente, e neppure vi avevano aderito con fede cieca, ma non senza gravi ragioni avevano lasciato gli errori degli avi per abbracciare la superiore dottrina degli ebrei; a questi ultimi, nella seconda parte della sua ampia trattazione, cioè nella « Dimostrazione Evangelica » aveva dimostrato che nella persona del Salvatore Gesù s'erano adempite le parole di Mosè e dei profeti. Ecco in breve gli argomenti di cui Eusebio si serve per persuadere i Gentili della verità di ciò che afferma:

1) *L'avverarsi delle profezie del Salvatore.* — Gesù infatti aveva predetto che (2) la sua dottrina sarebbe stata bandita su tutta la terra abitata e la Chiesa, non ancora visibilmente riunita mentre Egli era vivo, ma che si sarebbe formata poi per il potere di Lui col convergere in essa di tutti i popoli, secondo la Sua parola profetica, sarebbe stata indomabile e invincibile e non soggiacerebbe mai alla morte, ma rimarrebbe salda, basata, anzi radicata sulla potenza di Lui come su di una pietra ch'è impossibile rimuovere o spezzare. Già al tempo di Eusebio a tutto il mondo conosciuto era arrivata la Buona Novella e la Chiesa, liberata dai nemici esterni dall'Editto di Costantino, poteva essere salutata entusiasticamente dal vescovo di Cesarea come quella che:

(1) Cfr. *C. I.*, II, col. 565 e VII, col. 864.
(2) P. E., cap. III, col. 32, 33.

« poggiata su profonde radici ed elevata fino alle sfere del cielo dalle preghiere dei santi e degli amici di Dio, glorificata di giorno in giorno con onori crescenti, irraggia su tutti la luce intellettuale e divina della pietà preannunciata dal Salvatore, per nulla vinta o almeno scossa dai suoi nemici, anzi neppure arrestata dalle porte della morte ».

2) *L'avverarsi delle predizioni dei Profeti.* — Essi avevano preannunciato la felicità a tutto il genere umano, parlando del Cristo, della sua venuta tra gli uomini, della sua nuova dottrina che si diffonderebbe tra i popoli; avevano predetto la futura infedeltà e ostinazione dei giudei, la loro crudeltà contro il Salvatore e i castighi contro cui sarebbero incorsi, la caduta di Gerusalemme, la rovina completa del Regno ebraico, la dispersione del popolo tra tutte le genti, la sua servitù sotto nazioni avverse e nemiche. E tutto ciò si adempì dopo la venuta del Salvatore, mentre innumerevoli schiere di uomini d'ogni razza, abbandonando l'errore dell'idolatria, accolsero la vera dottrina e religione del Dio supremo avverando così la parola di Geremia: « O Signore Dio mio, verranno a Te i popoli dall'estremità della terra e diranno che i loro padri hanno posseduto idoli falsi, che servivano a nulla: se l'uomo farà per sè degli dèi, saranno questi dèi? » Ger., XVI, 19.

3) *L'affermarsi sempre crescente della religione Cristiana.* — E ciò nonostante l'avversità dei demoni che non si vedono e la crudeltà del potere civile i cui rappresentanti si succedettero visibilmente e che l'avrebbero sopraffatta senza alcun dubbio se Iddio stesso non l'avesse sostenuta.

4) *La felice trasformazione degli uomini al giungere del Cristianesimo.* — Al diffondersi della Buona Novella il genere umano, liberato dalla crudele tirannia dei demoni e da quella dei numerosi poteri civili ridotti a uno solo sotto lo scettro d'Augusto, ha lasciato i costumi bellicosi, gli usi barbari e crudeli, la superstizione idolatra e gli errori della filosofia pagana per abbracciare colla nuova e salutare dottrina una vita integra e pura.

Se tutte le cose umane sono rette dalla speranza e dalla « fede » (alla quale Eusebio, come Origene nel « Contro Celso », dà il significato di « fiducia ») saranno da biasimarsi quelli che prestano fede alla nuova religione convalidata da tante prove?

I greci passati al Cristianesimo son dunque elleni di razza come gli altri, sono disertori solo riguardo alla superstizione degli avi e agli errori della filosofia nazionale che hanno lasciata per correre a ingrossare le file di un nuovo esercito di eletti convocati da ogni parte del mondo (1).

Nella « Dimostrazione Evangelica » Eusebio aveva risposto ai giudei che, dopo la venuta del Salvatore, i cristiani non sono più tenuti a eseguire le prescrizioni dell'antica legge, e aveva dimostrato la divinità di Gesù Cristo mediante prove di carattere storico e morale:

In Lui si sono avverate le profezie dell'Antico Testamento; Egli non fu un seduttore, ma invece fu maestro di ogni virtù ai Discepoli che s'era guadagnati e aveva informati alla più alta filosofia.

Anche al tempo di Eusebio non era forse elevato il culto e nobile la vita di quegli innumerevoli greci e barbari che seguivano gli insegnamenti di Gesù?

I miracoli ch'Egli compì provano manifestamente la Sua Divinità per la quale potè comunicare ai suoi discepoli la propria potenza taumaturgica. Il valore della testimonianza che i discepoli danno della dottrina e dei miracoli del Maestro è confermato dal fatto ch'essi stessi ne abbracciarono gli insegnamenti pur difficili a mettersi in pratica: come non credere a quella moltitudine di primi seguaci, dodici apostoli e settanta discepoli che, abbandonati i beni di fortuna e le loro famiglie per darsi a una vita povera e santa, proclamarono a una voce, fino a incontrare la morte, la Divinità di Gesù Cristo? Come avrebbero essi potuto rendere santa una dottrina falsa e fallace predicata da un

(1) Confronta i primi cinque capitoli della Preparazione Evangelica che servono a introdurre il lettore nella vasta argomentazione d'Eusebio.

imbroglione? Anche la testimonianza di Giuseppe l'Ebreo concorda con quella degli apostoli, quando nel libro XVIII della sua « Archeologia Giudaica » parla di Gesù « autore di opere meravigliose e maestro agli uomini desiderosi di verità ». A chi volesse attribuire alle arti magiche e ciarlatanesche i miracoli di Gesù, Eusebio fa osservare la purità di vita e di dottrina del Salvatore, i discepoli del quale sono così lontani dalle pratiche dei goeti da interdire severamente ogni uso inspirato dalla superstizione ai loro seguaci; e ciò hanno fatto fin dal principio come ci narrano anche gli *Atti degli Apostoli* (XIX, 19): « dai discepoli si riconosca il Maestro ».

Gesù aveva predetto che la sua dottrina si sarebbe sparsa in tutto il mondo e questa profezia, avveratasi luminosamente già al tempo di Eusebio, sarebbe sufficiente per se stessa a provare che i miracoli del Salvatore non furono dovuti a una potenza demoniaca. Anzi i demoni stessi per mezzo degli oracoli, furono costretti a celebrare la grandezza di Gesù, come riconosce persino il pagano Porfirio nel III libro della sua « Filosofia attraverso gli Oracoli » (1). Il Cristianesimo, predicato da pochi pescatori, ha avuto la forza di trasformare il mondo, agevolato anche nella sua espansione da un fatto voluto manifestamente da Dio: l'unificazione dei popoli sotto il dominio romano che coincide colla venuta di Gesù. Ma perchè non si credesse che la propagazione del cristianesimo non fosse opera divina, ma conseguenza della tolleranza dei dominatori, Iddio permise pure che qualcuno di essi perseguitasse la nuova religione, e per mettere in luce la virtù degli atleti della fede e per mostrare che la Buona Novella non si affermava per volontà degli uomini, ma per potenza divina.

La gloria era riserbata agli eroi del cristianesimo, la punizione ai suoi persecutori, mentre le potenze delle tenebre fuggivano davanti alla purezza di vita e alle preghiere dei veri seguaci di Cristo (2).

(1) Περὶ τῆς ἐκ Λογίων φιλοσοφίας.
(2) Cfr. i primi libri della P. E.

Giuliano che pure cita la « Preparazione Evangelica » [1] e che senz'alcun dubbio conosceva qualche cosa della vasta letteratura apologetica dei cristiani [2] non fa alcun conto dell'ispirazione divina dei libri dell'Antico Testamento, dimostrata chiaramente dall'avverarsi delle profezie, e della Divinità di Gesù Cristo di cui Eusebio aveva così ampiamente trattato, e getta tutto quanto, Antico e Nuovo Testamento, dottrina ebraica e cristiana, nel regno delle favole o dell'assurdità.

Il « Contro i Galilei » che, come abbiamo visto, è un libello violentissimo e uno sfogo d'ira e di risentimento, più che una ragionata demolizione di dottrina, ci fa conoscere ancor più degli altri scritti di Giuliano la sua posizione rispetto al giudaismo e al cristianesimo [3].

CONTRO IL GIUDAISMO. — Secondo Giuliano i libri dell'Antico Testamento contengono:

1) *Una cosmogonia incompleta.* — « Secondo lui (Mosè) – dice Giuliano [4] – nè l'abisso nè l'oscurità nè l'acqua furono fatti da Dio. Benchè, avendo detto che la luce ebbe origine per comando di Dio, avrebbe dovuto dire lo stesso della notte, dell'abisso e dell'acqua; ma invece, pur nominando queste cose, non fa parola del come siano sorte. Inoltre non dice nulla riguardo alla generazione o fattura o produzione degli angeli, ma solamente egli parla delle cose materiali, del cielo e della terra, cosicchè, secondo Mosè, Iddio non è il fattore di nulla d'incorporeo, ma l'ordinatore della materia soggetta, e quelle parole " la terra era invisibile e scomposta „ non significano altro che Mosè intendeva la mate-

(1) In *C. I.*, VII, col. 837.

(2) A questo proposito cfr. in BIDEZ, op. cit., pag. 184-185 le epistole di Giuliano a Porfirio direttore delle finanze e a Ecdicio, prefetto d'Egitto in cui egli parla della biblioteca del vescovo Giorgio.

(3) Cfr. le Epistole Pastorali di Giuliano a cui W. Koch dedica la seconda parte dell'articolo citato (*R. B.* Janvier-Mars 1928, pag. 49 e seguenti).

(4) In *C. I.*, II, col. 576 C-D.

ria come la sostanza umida (e secca) e considerava Iddio come l'ordinatore di essa » (1).

2) *Una serie di favole* — che, se non vengono interpretate allegoricamente, come Giuliano è disposto a credere, sono assurde e irriverenti verso Dio.

A questo proposito Giuliano ricordava l'origine della donna che, creata da Dio perchè fosse l'aiutante dell'uomo, fu causa a lui e a sè di rovina e commentava: Tutto questo è una favola, perchè: « non è forse irragionevole che Iddio ignori che l'aiuto creato apposta da Lui sarà invece di danno a chi lo riceve? (2) E il serpente che discorre con Eva in che modo avrà parlato? Forse come gli uomini? Che differenza c'è tra questi racconti e i miti greci? (3) Non è forse estremamente assurdo che Iddio proibisca agli uomini da Lui formati la cognizione del bene e del male? Poichè che cosa vi è di più stolto che il non essere capace di distinguere ciò che è buono da ciò che è cattivo?... Se tutti questi non sono miti aventi qualche significato recondito, come io sono disposto a pensare, essi sono vere e proprie bestemmie contro Dio, il quale non seppe che l'aiutante sarebbe stata la causa della caduta e inoltre interdisse la conoscenza del bene e del male, nella quale sta tutta la vita dell'uomo, e temette per gelosia che questi, partecipando della vita (cioè gustando dell'albero della vita), divenisse da mortale immortale; il che sarebbe proprio di un essere molto cattivo e invidioso » (4). Così Giuliano critica il racconto biblico della Torre di Babele che considera un mito come quello degli Aloidi, narrato da Omero: « Nemmeno, io penso, agli ignoranti c'è bisogno di spiegare che, qualora anche tutti gli uomini del mondo avessero una medesima lingua e una medesima voce, non potrebbero edificare una città che arrivasse fino

(1) In *C. I.*, II, col. 576 A-C.
(2) In *C. I.*, III, col. 613 B.
(3) In *C. I.*, III, col. 732 B. Cfr. BIDEZ, pag. 168, 169 dove Giuliano raffronta i miti con le Scritture.
(4) In *C. I.*, III, col. 643 A-B.

al cielo anche se riducessero in mattoni tutta la terra. Occorrerebbero infatti infiniti mattoni grandi come tutta la terra perchè potessero toccare i cerchi della Luna. Ma supponiamo che tutti gli uomini s'accordassero in una unica lingua e riducessero in mattoni e pietre tutta la terra: quando mai potrebbero essi arrivare al cielo, anche se prolungassero la loro costruzione più sottile di un filo? Questa dunque è una favola evidente anche se voi la credete vera pensando che Dio abbia avuto paura dell'unità di lingua degli uomini e per questa ragione ne abbia confuso i linguaggi: e ancora avete coraggio di vantarvi della vostra conoscenza di Dio! » ([1])

3) *Una concezione di Dio troppo esclusivista e antropomorfica.* — « Secondo Mosè – credeva Giuliano – il Demiurgo del mondo si sarebbe scelto il popolo degli ebrei e provvederebbe a quello solo e solamente di esso si prenderebbe cura. Ma degli altri popoli o degli dèi che li avrebbero in custodia, Mosè non fa parola: è già molto se lascia che usufruiscano anch'essi del sole e della luna... » ([2]). Come Mosè, anche Gesù Nazareno e Paolo, affermavano – sempre al dire di Giuliano – che Iddio è Dio solo degli ebrei e che dall'inizio solo di essi si cura: « e questo fa meraviglia in Paolo, il quale, come i polipi secondo le pietre, cambia gli insegnamenti riguardo a Dio secondo le occasioni, ora protestando che l'eredità di Dio è dei soli giudei, ora cercando di persuadere i greci ad andare con lui dicendo: Forse che Dio è non solo dei giudei, ma anche delle genti? Sì, anche delle genti ». « Bisogna dunque chiedere a Paolo se Iddio non è solo dei giudei, ma anche delle genti, perchè mai mandò ai giudei molto spirito profetico, Mosè, il crisma, i profeti e la legge, i miracoli e i prodigi delle favole? Tu li senti gridare: " L'uomo mangiò il pane degli angeli „ e da ultimo (Dio) inviò loro anche Gesù senza dare a noi nemmeno un profeta o un crisma o un nunzio della futura e tarda

([1]) In *C. I.*, IV, col. 705 D; col. 708 A-C.
([2]) In *C. I.*, III, col. 652 D.

beneficenza divina verso di noi, ma lasciò per miriadi, o se volete per migliaia d'anni in questa grande ignoranza, servi, come voi dite, degli idoli, tutti gli uomini dall'Oriente all'Occidente, dal Settentrione al Mezzogiorno, tranne una piccola stirpe che abita da non più di duemila anni in una parte della Palestina. Se egli è il Demiurgo di tutti egualmente, perchè ci ha abbandonati?..... E vi dovremo ancora concedere che voi o qualcuno della vostra razza sia riuscito ad avere un concetto esatto del Dio dell'universo? tutte queste non sono forse idee parziali? Poichè come mai Iddio sarebbe geloso? E perchè per gelosia vendicherebbe sui figli le colpe dei padri? » (1) Il Dio degli Ebrei – secondo Giuliano – è più terribile a punire che Licurgo, Solone e i romani, come dimostra il fatto di Finees da cui egli trae questa conclusione: « I filosofi c'insegnano a imitare, per quanto è possibile, gli dèi e affermano che questa imitazione sta nella contemplazione degli Enti, il che, anche se io non lo dica, è chiarissimo che consiste nella impassibilità (apatia) e nella contemplazione. Perciò quanto più noi rimaniamo nella *apatia* e nella *contemplazione degli esseri* tanto più assomigliamo a Dio. Ma qual'è l'imitazione di Dio secondo gli ebrei? Ira, furore e gelosia selvaggia » (2).

4) *Una legge che non ha nulla d'originale ma è molto selvaggia e barbara.* — « La legge di Mosè, il Decalogo, è davvero una meraviglia: " non ruberai, non ucciderai, ecc..... „ Qual popolo vi è mai, per gli dèi: – commenta Giuliano – il quale non creda, (se ne togli i due: " non adorerai altri dèi „ e: " ricordati dei sabati „) che si debbano osservare gli altri precetti? Prova ne siano le pene stabilite per chi li trasgredisce, qui più gravi, là simili a quelle fissate da Mosè, altrove più miti » (3).

Coll'inferiorità religiosa degli ebrei si accorda la loro inferiorità in ogni campo, poichè Iddio ha dato agli altri popoli

(1) In *C. I.*, III, col. 661 D; 664 A-B.
(2) In *C. I.*, V, col. 761 D.
(3) In *C. I.*, V, col. 733 A-B.

beni assai maggiori che ad essi. Gli ebrei sono inferiori in tutto: politicamente, militarmente, riguardo alle leggi, alle arti, alla cultura, alla medicina, benchè quello sciagurato (μοχθηρός) di Eusebio pretenda che anch'essi abbiano avuto gli esametri in poesia e la logica in filosofia. A quale saggio della Grecia si potrà paragonare il sapientissimo Salomone? A Focilide, a Teognide, a Isocrate? Fu davvero molto saggio egli che adorò gli dèi pagani ingannato, come dicono, da una donna! Gli dèi hanno dato a Roma l'impero del mondo, mentre ai giudei toccò una breve libertà e poi una perpetua servitù in territorio straniero. Abramo non fu forse errante fuori del proprio paese? E Giacobbe non servì prima ai siri, poi ai palestinesi, e infine agli egiziani? (1) Anche la storia del popolo ebreo liberato da Mosè dalla schiavitù d'Egitto, è tutta una alternativa di mutamenti politici e di servitù ad altri popoli che termina coll'assoggettamento definitivo di quella nazione all'Impero Romano.

Tuttavia gli ebrei hanno ancora qualche cosa di buono: se hanno il torto di erigere a Dio supremo e unico la loro piccola divinità di Palestina (2) escludendo tutti gli altri dalle loro venerazioni e attribuendo a lui delle qualità antropomorfiche, essi conservano una purità di vita che li distingue dalla dissolutezza dei greci. Anche Giuliano venera il Dio degli ebrei al quale cercherà di rialzare il tempio distrutto: « Io voglio ricostruire – egli dice infatti altrove (BIDEZ, op.

(1) Cfr. la lett. 111 (agli Alessandrini) BIDEZ, pag. 188 e seg.

(2) Così nel « Contro i Galilei » dove lascia però il problema ancora non del tutto risolto. Invece nell'epist. al gran sacerd. Teodoro (BIDEZ, op. cit. pag. 151 seg.) per Giuliano il Dio dei giudei è la divinità suprema. Riportiamo tutto il brano riguardante i giudei perchè vi ritroveremo espressioni analoghe a quelle del « Contro i Gal. »: « vedendo il poco conto che noi facciamo degli dèi e la totale trascuranza della pietà verso di essi dovuta alla mollezza corrotta e volgare, io me ne faccio una continua afflizione. (I seguaci della religione giudaica) sono così ferventi da morire per essa, da sopportare ogni privazione e fame piuttosto di assaggiare della carne di maiale o di un animale non dissanguato immediatamente, mentre noi siamo così negligenti verso gli dèi da trascurare gli usi tradizionali e da ignorare perfino che sia

cit., pag. 197; cfr. ibid., pag. 128) - e con grande zelo, il tempio dell'Altissimo Iddio ». Riconosceva inoltre che anche tra gli ebrei ci fosse stato un certo spirito profetico (cfr. *C. I.*, VI, col. 801 D), benchè non considerasse i profeti quali degni interpreti della Divinità (cfr. BIDEZ, pag. 163). Mosè pure, al dire di Giuliano, avrebbe conosciuto una pluralità di dèi, ma oscurando a bella posta la sua storia avrebbe trascinato i suoi seguaci nell'empietà (in *C. I.*, IV, col. 724 D; confr. VII, col. 864 B-C).

Basandosi su di un passo della Sacra Scrittura interpretato erroneamente talvolta anche da esegeti ortodossi, Giuliano sostiene che Mosè aveva dato agli Angeli il nome di figli di Dio e quindi – conclude – li aveva riconosciuti come dèi. Da questo però egli non arriva fino ad identificare gli angeli degli Ebrei colle divinità venerate dai gentili, ma riconosce sempre che quel popolo è e fu in ogni tempo strettamente monoteista (1).

Mosè inoltre, al dire di Giuliano, aveva conosciuti gli *Apotropei*, come attesta il passo del Levitico in cui si parla del *Capro Emissario* (ἀποπομπαῖος sec. G. = ἀποτρόπαιος).

L'uso ebraico di sacrificare alla Divinità, attraverso Mosè e i patriarchi, risale ad Abele e a Caino i cui olocausti furono l'uno gradito e l'altro no, perchè, commenta Giuliano tacciando d'ignoranza i vescovi Cristiani, « il primo offrì al Dio vivente esseri viventi, mentre il secondo i frutti della terra ossia cose inanimate ». Come i Greci, anche Abramo offriva continuamente vittime ed olocausti, non solo, ma anche

mai stato stabilito niente di simile. (Giuliano qui intende parlare della beneficenza che cerca di rivendicare ai greci prendendo Omero come testimonio). Ma gli ebrei sono, almeno in parte, religiosi, perchè il Dio che onorano..... è veramente potentissimo e buonissimo ed è quello che governa il mondo sensibile, Dio che, lo so bene, anche noi veneriamo sotto diversi nomi, e io trovo giusto che essi non trasgrediscano le proprie leggi; tuttavia essendo tutti intenti a piacere specialmente al loro Dio, non si curano degli altri dèi, ma pensano che essi siano particolari a noi gentili, trascinati a questa insipienza dalla loro barbara millanteria ».

(1) *Genesi*, VI, 1, 4; in *C. I.*, col. 945 B-C.

praticava la divinazione, come Giuliano crede di poter arguire dall'episodio biblico in cui invita quel patriarca a numerare, se gli è possibile, le stelle del cielo e a fare sacrificio di cinque animali a conferma del patto stretto tra l'uomo e la divinità: « osservate – continuava il nostro esegeta – come la promessa di colui che era apparso, fosse angelo o Dio, venne confermata per mezzo degli auspicî, non come dite voi (Galilei) sic et simpliciter, ma mediante i sacrifici dell'arte divinatoria.

(Mosè) aggiunge anche che, coll'inviar giù gli uccelli, colui confermò la sua promessa, inoltre loda la fede d'Abramo, notando come la fede senza la verità venga ad essere stoltezza e pazzia e come la verità non consiste nella semplice parola, ma bisogna che ai discorsi s'accompagni un segno evidente, il quale faccia fede che la promessa s'adempirà nel futuro » (1).

Se i giudei non possono più offrire le primizie al loro Dio in Gerusalemme, privati come sono del tempio e dell'altare, tuttavia offrono ancora sacrifici e osservano la loro legge fissata a perpetuità (2) e le astinenze comandate da essa.

Ecco infine come Giuliano riassume brevemente la concezione che egli si è formata del Giudaismo e dei suoi seguaci: «..... I giudei sono d'accordo coi gentili all'infuori del credere in un Dio solo. Questa è la loro caratteristica particolare che noi non abbiamo; quanto al resto, essi hanno come noi templi, luoghi sacri, altari, purificazioni, alcune osservanze riguardo alle quali noi non differiamo per nulla da essi oppure ben poco » (3).

Queste tendenze concilianti verso i giudei erano ispirate a Giuliano dalla sua inimicizia verso i cristiani, contro i quali è rivolto il suo furore in modo esclusivo.

Contro il Cristianesimo. — Nel famoso decreto riguardante l'esclusione dei Cristiani dall'insegnamento, Giuliano aveva

(1) In *C. I.*, X, col. 1052 D; 1053 A. Cfr. X, col. 1049 A-C.
(2) Cfr. *C. I.*, IX, col. 992 C-D.
(3) In *C. I.*, IX, col. 969 D, col. 972 A.

dichiarato che « gl'insensati non si debbono punire, ma istruire » (1) e vedremo in qual modo a tal fine umanitario egli rivolgesse il « Contro i Galilei ».

Svalutata quasi completamente la parte dottrinale della religione giudaica, per lodarne solamente le astinenze e sacrifici, l'autore del « Contro i Galilei » prende ad accusare direttamente i Cristiani ponendosi in pari tempo dal punto di vista giudaico e da quello pagano. Tutti i suoi rimproveri si possono perciò in genere ridurre a questi due capi d'accusa:

1) *I Cristiani non sono veri eredi della dottrina di Mosè.* — Il supporre un Figlio di Dio, Dio egli stesso, verrebbe a spezzare, al dire di Giuliano, il monoteismo affermato con tanta energia da Mosè e dagli Israeliti, ed appunto prendendo le mosse da qui egli mira a colpire la divinità del Salvatore.

Abbiamo ricordato con quante prove e con quanta eloquenza Eusebio l'avesse dimostrata qualche decennio prima della composizione del « Contro i Galilei » e, se non tenessimo presente che quello che ci parla è un animo esacerbato e disilluso, non potremmo davvero capire il linguaggio tenuto da Giuliano che nulla esamina profondamente di quanto è stato scritto in materia prima di lui, ma tutto demolisce foggiando a suo arbitrio gli avvenimenti e la storia.

Ecco un saggio di questa critica disinvolta; dopo aver estratto dalla mitologia per proporli all'ammirazione del pubblico, Eaco, Minosse e Radamanto, Giuliano veniva a parlare del Cristo: « Gesù invece, che riuscì a persuadere pochi tra voi e pessima gente (τὸ χείριστον), è nominato da trecent'anni o giù di lì senza aver fatto, mentre visse, nulla di notevole, a meno che qualcuno creda un'opera molto importante il curare zoppi e ciechi e l'esorcizzare indemoniati nei villaggi di Betsaida e Betania » (2). In un duplice modo Giuliano

(1) Bidez, pag. 75.
(2) In *C. I.*, VI, col. 792 D.

tenta di demolire la divinità di Gesù: dimostrando che la tradizione ebraica, rigidamente monoteista, non aveva mai preveduto un figlio di Dio, e svalutando completamente la figura storica del Salvatore.

Mosè non ha mai parlato del Verbo, il Figlio primogenito (così Giuliano nella sua concezione politeista anzichè « unigenito ») del Padre, benchè nomini più volte Angeli, Signori e Dei, e le profezie ch'egli ha fatte non si riferiscono a Gesù. Giuliano le prende in esame e colla disinvoltura con cui commentava Platone, fa l'esegeta anche della Sacra Scrittura: il personaggio venturo di cui parla Mosè nel Deuteronomio non può essere Gesù, perchè il legislatore ebreo predisse che verrebbe dagli uomini e sarebbe un profeta come lui; l'aspettato delle genti, a cui è riserbato lo scettro di Giuda [1] al dire di Giuliano fu Sedecia, l'ultimo dei Re della stirpe di Davide e tale profezia non si può applicare al Salvatore perchè non sarebbe stato della ribù di Giuda, ma nato di Spirito Santo. Che se poi si concede che Gesù sia della stirpe di Giuda, egli non può essere Dio da Dio, e neppure il Verbo di Dio può essere Figlio di una donna mortale, nonostante che i Galilei non cessino di chiamare Maria « Madre di Dio » (θεοτόκος) [2].

Giuliano non svisa come Celso la profezia d'Isaia: « Ecce virgo..... », ma nega che si applichi a Maria, affermando che Gesù è il figlio di Giuseppe. « Il Gesù che voi andate predicando era uno dei sudditi di Cesare. Se non lo credete, ve lo dimostrerò tra poco: anzi ve lo dico subito. Voi dite che fu recensito col padre e colla madre sotto Cirenio. Ma di quali beni fu causa ai suoi parenti? non vollero, egli dice, ascoltarlo. E come mai quel popolo di cuore lapideo e di dura cervice ubbidì a Mosè? Ma Gesù che comandava ai

(1) Giuliano si serve qui di una variante della Scrittura, la quale però non cambia la sostanza della profezia: cfr. VIGOUROUX, *La Sainte Bible Poliglotte*, t. I, Paris 1900, pag. 260-261 n. 10.

(2) Notiamo l'importanza di queste parole scritte circa settant'anni prima del concilio di Efeso. Anche in Atanasio, contemporaneo di G. è frequente l'agg. θεοτόκος dato a Maria. Cfr. MANNUCCI, op. cit., pag. 41.

venti e camminava sui mari e cacciava i demoni come voi volete, e aveva creato cielo e terra, (nessuno dei suoi discepoli osò dir questo di lui se non il solo Giovanni e neppure in modo chiaro ed evidente, ma concediamo che tuttavia l'abbia detto) non potè attrarre a salvezza il volere dei suoi amici e parenti » (1). « Nè Paolo, nè Matteo, nè Luca, nè Marco osarono dire che Gesù era Dio: ma quel caro Giovanni vedendo che molta gente era stata presa in molte città dell'Ellade e dell'Italia da questa malattia e sentendo, io penso, che le tombe di Pietro e di Paolo, sebbene di nascosto, venivano tuttavia onorate di culto, osò dirlo per primo (2). Κλέπτων... ὥσπερ ἠρέμα καὶ λάθρᾳ τὰς ἀκοὰς ἡμῶν. Più razionalista dunque dei razionalisti dei nostri tempi, Giuliano negava che la Divinità di Gesù fosse affermata non soltanto dai Sinottici, ma anche dalle Epistole dello stesso S. Paolo. È veramente da deplorare che i due libri del « Contro i Galilei » successivi al primo (nei quali l'autore prendeva in esame gli Evangeli e le lettere di Paolo (3)) siano andati perduti. Sarebbe stato infatti molto interessante il vedere con quali acrobazie il nostro critico aveva cercato di sfuggire alle affermazioni pur così esplicite dell'Apostolo delle Genti, che la scuola di Tubinga ha fatto, in età più recente, fondatore del Cristianesimo.

Quanto ci è rimasto della critica di Giuliano agli Evangeli non contiene nulla di molto acuto e sarebbe certo bastato un commentatore mediocre per sciogliere le difficoltà ch'egli andava racimolando, a meno che si facesse più profonda in quella parte del « Contro i Galilei » che per noi è perduta. Tra i frammenti riportati dal Neumann (pag. 234 e seg.) sceglieremo i tre più lunghi perchè gli altri, troppo brevi, potrebbero non essere sufficenti a mettere chiaramente in luce il pensiero di Giuliano.

(1) In *C. I.*, VI, col. 825 B-C.
(2) In *C. I.*, X, col. 1004 A-B.
(3) Così possiamo congetturare dalle parole stesse di Giuliano e dai frammenti che ci restano del II libro (del III non pare sia rimasto nulla, almeno di sicuro) Cfr. NEUMANN, pag. 125-137 e pag. 234-238.

« Gesù – egli dice – fa una preghiera degna di un uomo che non è capace di sopportare coraggiosamente una sventura e viene confortato da un angelo essendo egli stesso Dio. E chi, ti disse, o Luca, riguardo all'angelo se fu così? Non vi era nessuno presente mentre egli pregava perchè (i discepoli) dormivano. Per questo, quando egli si levò dalla preghiera, li trovò oppressi dall'affanno e disse: " perchè dormite? Alzatevi e pregate..... „ e poi: " E mentre Egli ancora parlava ecco una gran moltitudine e Giuda „. Ma Giovanni non scrisse nulla perchè non vide » (1).

Giuliano affermava ancora che i Vangeli di Matteo e Marco si contraddicono perchè il primo dice che Maria Maddalena e l'altra Maria vennero al sepolcro all'aurora e il secondo dopo che fu spuntato il sole, e al dire di Marco videro un angelo e al dire di Matteo un giovane e secondo l'uno annunciarono ai discepoli la risurrezione di Cristo e secondo l'altro tacquero e non lo dissero a nessuno (2).

Il terzo frammento che riportiamo contiene invece un saggio della critica di Giuliano alla morale insegnata da Gesù: « Sentite quel bell'insegnamento sociale: " Vendete gli averi e dateli ai poveri, fatevi dei tesori che non invecchiano „. Quale precetto potrebbe mai essere più sociale di questo? Se infatti tutti ti ubbidissero, chi sarebbe poi il compratore? Chi può approvare questa dottrina dominando la quale non potrà più sussistere nè una città nè un popolo nè una casa? Poichè quale casa o famiglia potrà essere onorata se ha venduto tutto quello che possiede? superfluo poi il dire che, se nella città tutti vendessero, non ci potrebbero essere compratori » (3).

(1) NEUM., pag. 235.

(2) Dal l. XIV di Cir., framm. 18 NEUM., pag. 236. Cfr. *Ibid.*, pag. 234 e in *C. I.*, VIII, col. 883 A, B.

(3) NEUM., pag. 237. Notiamo, come ha fatto l'ALLARD (tomo III pag. 116 nota 4), che Giuliano omette qui a bella posta la parte del versetto (Matth. XIX, 21) la quale indica il carattere proprio di questo che è consiglio per chi vuol giungere alla perfezione e non comando per tutti.

Ma non solo perchè suppongono a Dio un Figlio ignoto alla tradizione ebraica il quale, come Giuliano crede di poter dimostrare, non può essere il Gesù morto tre secoli prima in Palestina, i Cristiani si staccano dai Giudei: essi ne hanno abbandonato inoltre la legge, i sacrifici, le astinenze, la circoncisione per ritenerne l'empietà verso gli dèi: questo è l'unico punto che hanno in comune colla dottrina giudaica, dalla quale si sono allontanati ancor più che dai Greci (1).

II) *I Cristiani hanno una vita corrotta.* — Dei Greci essi hanno ritenuto una cosa sola: il mangiare d'ogni cosa ὡς λάχανα χόρτου (2) e si sono anzi studiati di aumentarne (3) la rilassatezza, conformando la propria vita a quella dei tavernai, dei pubblicani, dei ballerini e della gente losca (4). Lasciati gli dèi eterni, si sono rivolti ad adorare il « morto dei giudei » (5) e in suo onore venerano il legno della croce segnandone la figura sulla fronte e sulla facciata delle proprie case (6); e, oltre a quel morto ne adorano molti altri (7) prestando un culto fervente a tombe ed a sepolcri, in contrasto colle parole di Gesù che dichiarò i sepolcri pieni d'immondezza e non permise a un discepolo di seppellire suo padre. Ma i Galilei hanno ereditato dagli apostoli la venerazione per le tombe e Giuliano la spiega come una

(1) *C. I.*, VII, col. 864 B, D.

(2) In *C. I.*, VII, col. 864 C-D.

(3) Così secondo la correzione del NEUMANN, pa τὴν παρ' ἡμῖ anzichè τὴν παρ' ὑμῖν.

(4) Il testo qui è incerto: MIGNE ἑτεροτρόπων, NEUM. p. 208 ἑτεροτρόφων.

(5) Cfr. *Epistola a Fotino* in BIDEZ, pag. 174.

(6) In *C. I.*, VI, col. 796 A, 797 A.

(7) Cioè i martiri, che Giuliano (BIDEZ, pag. 125) crede spinti a morire da un eccesso di pazzia ispirato dai demoni malvagi in punizione della loro empietà verso gli dèi. Altri « atei » ossia gli asceti cristiani sono invece tratti dai demoni in luoghi solitari dove si caricano spontaneamente di strumenti di penitenza. Anche Diodoro di Tarso estenuato dalla austerità della vita e dall'etisia è ridotto a un tale stato di esaurimento dalla vendetta delle divinità abbandonate (BID., pag. 175).

pratica d'incantesimo che sarebbe già stata in uso presso gli Ebrei (1).

Quest'orrore dell'autore del « Contro i Galilei » per le tombe e per i cadaveri gli era ispirato dagli insegnamenti della sua scuola, che considera impuro il corpo privo dell'anima da cui era stato abitato (2).

I Galilei inoltre superano i Giudei nella furia distruggitrice con cui rovesciano templi e altari e trucidano non solo quelli che sono rimasti fedeli ai costumi nazionali, ma anche gli eretici che non « piangono il morto » alla stessa maniera degli altri cristiani (3), benchè nulla di questo abbiano mai comandato nè Gesù nè Paolo, paghi d'ingannare delle ancelle e degli schiavi e per mezzo di essi donne e uomini della levatura di Sergio e di Cornelio.

Perchè mai i Galilei, se trovano già tutto quanto occorre nelle loro scritture, sentono il bisogno di gustare la cultura greca dalla quale dovrebbero astenersi con maggior ragione che dalle carni degli animali sacrificati? (4) Perchè, spiega

(1) In *C. I.*, X, col. 1024 B.

(2) Cfr. l'Editto di Giuliano sulle sepolture e il trasporto dei cadaveri presso BIDEZ, pag. 197 e segg.

(3) In *C. I.*, VI, col. 813 e 914 A. Qui Giuliano aveva certo presente la distruzione del tempio di Dafne, lo splendido sobborgo d'Antiochia ch'era stato privato del suo magnifico santuario d'Apollo distrutto almeno in parte da un incendio non si sa se doloso o no, che i pagani attribuirono a una vendetta cristiana per il trasporto forzato delle reliquie di S. Babila al cimitero d'Antiochia. Cfr. ALLARD, tomo III, pag. 55 e segg.: *L'incendie du Temple de Daphne;* l'autore *Ibid*, pag. 117-118 commenta così le accuse surriferite di Giuliano: « Des chrétiens trop ardents renversèrent, il est vrai, des temples et des autels; cependant l'histoire n'a pas conservé, du temps de Constantin ou même de Constance, le souvenir d'un seul paien égorgé pour cause de religion. Et quant aux chrétiens mis a mort comme hérétiques, l'histoire montre encore que les violences vinrent d'un seul coté, celui qu'avait la faveur imperiale et par elle la force materielle, c'est-a-dire du coté des hérétiques eux mêmes: le sang qui coule fut le sang des orthodoxes immolés par des ariens. La phrase de Julien est fausse, en ce qui concerne les paiens, en ce qui concerne les chrétiens elle fait jaillir sur tous l'odieux qui appartient seulement à quelques-uns et confond volontairement bourreaux et victimes ».

(4) Cfr. nel famoso decreto sull'insegnamento una espressione analoga: BIDEZ, pag. 55 linea 12 e segg.

Giuliano, essi sentono in realtà che gli insegnamenti dei Greci sono atti a rendere l'uomo migliore, anzi a trasformarlo completamente, e, se è ben dotato da natura, a far di lui una vera perfezione, un dono degli dèi, mentre le scritture degli Ebrei e dei Cristiani non hanno mai servito a rendere migliore nessuno, ma chi vi ha dedicato tutta la vita fin dalla fanciullezza, giunto all'età matura non si trova migliore di uno schiavo (1).

Naturale conseguenza di tale rusticità di mente era quella vita rilassata e corrotta che Giuliano, in un'inesplicabile incomprensione giudicava eredità inalienabile dei seguaci del Cristianesimo, che fin dall'inizio sarebbero stati dediti a ogni sorta di vizi e di colpe. Paolo stesso, infatti, non esitava a riconoscere nelle sue lettere che i fedeli erano stati idolatri e molto peggio, quantunque santificati e rigenerati dall'acqua del Battesimo, il quale, secondo Giuliano che fa un'enumerazione (di gusto per lo meno discutibile) di svariate e molteplici malattie, non serve a guarire alcun male del corpo e quindi tanto meno può astergere le macchie dell'anima (2).

Sarebbero bastati questi pochi tratti riferiti da San Cirillo senza bisogno del quadro ben più vasto che troviamo nel « Misopogone » per condannare la società cristiana e per giustificare lo sdegno di Giuliano, se le parole e il giudizio di lui avessero corrisposto alla realtà. Ma, come davanti

(1) In *C. I.*, VII, col. 849 C-D, col. 852 A-B.

(2) In *C. I.*, VII, col. 873 C-D, 876 A. Queste proprietà è dubbio le avessero il Taurobolio e le purificazioni a cui Giul. annetteva tanta importanza da imporle agli apostati prima d'ammetterli al culto degli dèi Cfr. BIDEZ, pag. 193 e 194. Vedi anche il valore di purificazione che nella lettera a Nilo (BIDEZ, pag. 136-137) egli riconosceva alla filosofia: Egli (cioè Fedone) pensava che non vi fosse nulla d'incurabile per la filosofia, che tutti si potessero purificare da qualunque genere di vita, da qualunque cattiva consuetudine o passione, insomma da ogni specie di cose siffatte. Poichè se essa fosse efficace solamente per quelli che sono di buona indole e ben educati, non vi sarebbe ragione di ammirarla; ma se invece essa guida alla luce quelli che si trovano in tali condizioni, per questo mi sembra degna di grande ammirazione.

a quella folla antiochena che, al dire di Giuliano, guazza tutta nei piaceri e nei divertimenti senza freno e senza misura, il buon Ammiano Marcellino ci avvisa dicendo che l'autore: « Volumen composuit invectivum... probra civitatis infensa mente dinumerans, addensque veritati complura » (XX, 14), così la società cristiana del IV secolo ci offre una visione ben più vasta e più serena perchè possiamo prendere sul serio le invettive del « Contro i Galilei » in cui le colpe di alcuni vengono estese a tutta una moltitudine, la quale, fosse anche stata tutta corrotta e tutta cristiana (il che la storia non dimostra), sarebbe stata corrotta non a causa, ma solo in aperto contrasto ai principî professati da essa (1).

CAP. V.

LA CULTURA STORICA FILOSOFICA E LETTERARIA DI SAN CIRILLO ALESSANDRINO NEL « CONTRO GIULIANO ».

Come (e in modo assai più esclusivo rispetto alle altre opere dello stesso scrittore) il « Contro Celso » d'Origene, il « Contro Giuliano » di San Cirillo serve a darci un'idea della cultura storica letteraria e filosofica del suo autore, il quale versatissimo nella teologia, aveva pure una certa conoscenza di quella cultura che impropriamente si dice profana, benchè ad essa non portasse certo quell'amore che faceva comporre a Basilio il « Sermo de legendis libris Gen-

(1) Notiamo che Giuliano svisa anche i fatti in un modo curiosissimo: mentre, per esempio, raccomanda ai sacerdoti pagani che si dedichino con tutto l'ardore possibile alle opere di carità, nello stesso tempo accusa i Galilei che le praticano su vasta scala e nutrono per di più gli indigenti dei gentili, di commettere la peggiore delle azioni, di cercare cioè colla beneficenza di guadagnare alla loro fede le anime dei semplici. Cfr. le lettere ad Arsacio e a Teodoro, e il Misopogone.

tilium » (1) o levar proteste a Gregorio (2) perchè Giuliano interdiceva l' ἑλληνίζειν ai Cristiani quasi non fossero anche essi *Hellenes* come gli altri, e come loro eredi del pensiero greco.

Per San Cirillo le scritture sono più che sufficienti all'educazione completa dell'uomo, il quale non ha affatto bisogno dell'aritmetica, della geometria o della musica dei Greci, ch'egli trova inutili, o dell'eloquenza che pure ammira: ma piuttosto di una conoscenza esatta di Dio e dei proprii doveri.

La sua svalutazione della cultura greca è radicale: i Cristiani gustano appena gl'insegnamenti dei Greci (i quali sono tutti da rigettare tranne in quel poco che hanno ereditato da Mosè) non già perchè ne possano trarre alcun giovamento diretto, ma perchè vedendo in quali erronee concezioni sono caduti gli Elleni, sentono maggiormente la necessità d'affidarsi alla Sacra Scrittura.

Inoltre poichè i fedeli non conoscono la lingua ebraica, essi sono costretti a servirsi delle lettere greche come di un προγύμνασμα τῆς ἀληθοῦς παιδείας e adoperano la lingua attica che anch'essa come le altre è dono di Dio e non invenzione della superstizione ellenica, per esprimere le proprie dottrine.

Quasi mai, all'infuori del « Contro Giuliano », S. Cirillo cita passi d'autori non sacri o non ecclesiastici, rarissimamente a quanto mi risulta, egli fa eccezione alla regola: qua e là con qualche sporadico verso d'Omero e nel commento al profeta Giona (3), dove cita due versi del tragico Licofrone sul prodigio d'Eracle ingoiato e rigettato dal mostro marino. Due volte (4) San Cirillo parla delle ninfe cantate dai poeti greci per dire che erano piante ed arbusti di cui si compiacevano i demoni.

Data questa scarsità di citazioni nelle opere del nostro Autore si rimane davvero stupiti di trovarne tante nel « Contro

(1) *P. G.*, 31, col. 564 e seg.
(2) Or. IV. (*C. I.*, 1) *P. G.*, 35, col. 525 e seg.
(3) *P. G.*, 71, col. 616.
(4) *P. G.*, 71 col. 132 e *P. G.*, 76, col. 420.

Giuliano », dove S. Cirillo nomina almeno una quarantina d'autori non sacri. A un esame però più profondo dell'opera si riconosce la parentela di queste citazioni con quelle dello pseudo Giustino nella *Cohortatio*, di Clemente Alessandrino nel *Protrettico* e nel primo degli *Stromati* e di Eusebio nei *Chronica* e nel libro XI della *Praeparatio Evangelica*, di cui il nostro autore fa un largo e tacito uso, mentre invece nomina espressamente le sue fonti pagane come Alessandro e Porfirio. La ragione di questa differenza mi pare si debba ricercare nel fatto che per Cirillo è necessario il far vedere come anche nel campo pagano alcuni scrittori s'accordino almeno in parte col pensiero cristiano, mentre di fronte alla verità compatta del Cristianesimo le personalità dei vari autori scompaiono perchè tutti quelli che appartengono alla Chiesa hanno un patrimonio intellettuale comune.

Non crediamo far cosa inutile quindi se più avanti, prendendo in esame lo pseudo Giustino, Clemente ed Eusebio, ci studieremo di stabilire quanto da questi Padri abbia preso l'autore del « Contro Giuliano », il quale non sembra derivare per nulla da Origene (scaduto nel concetto degli scrittori ecclesiastici alessandrini per il suo Trattato Περὶ ἀρχῶν che ne aveva messo in dubbio l'ortodossia) che pure aveva ribattute le accuse di Celso al Cristianesimo (1).

Anche Didimo Alessandrino nel II libro del « de Trinitate » (2) aveva accennato a Platone, Plotino, Orfeo, Porfirio, Ermete Trismegisto, come trattando l'argomento analogo farà san Cirillo nel « Contro Giuliano » (3). Non risulta però che il nostro autore derivi da Didimo le sue citazioni.

San Cirillo non dubita dunque (come del resto faceva anche Porfirio) di ricopiare più o meno alla lettera da altri

(1) Anche il patriarca Teofilo, lo zio di San Cirillo, aveva scritto contro la dottrina d'Origene. Cfr. in *P. G.*, 65, col. 56, i frammenti di una epistola pasquale.

(2) Cap. XXVII *P. G.*, 39, col. 753 e segg.

(3) Il che non fa negli scritti in cui tratta di proposito della Trinità di Dio: *Thesaurus de S. et consub. Trinitate; de Trin. Dialogi VII* e *de Trin.*

autori i brani che gli sono utili, anche senza nominare l'origine e di togliere di peso da un altro scrittore una citazione che serva al suo caso.

Così facendo però egli era ben lontano dal far pompa di un'erudizione che non gli era propria; ai suoi tempi la scienza non aveva le esigenze dei giorni nostri e perciò non a san Cirillo di questo dobbiamo far colpa, ma bensì all'uso allora corrente, che in poesia produceva i Centoni e in prosa compilazioni di opere precedenti. Tale uso diventa poi generale nel bizantinismo, ma san Cirillo lo sa disciplinare colla vigoria del suo pensiero volto verso uno scopo ben determinato, perchè egli si serve delle citazioni d'altri autori solo per affermare maggiormente le proprie convinzioni.

È notevole in questo scrittore, pur energico e persino troppo violento nelle sue espressioni, la caritatevole preoccupazione di non rendersi pesante al lettore che vuol avvincere a sè colla persuasione (1). Più che alla forma e allo sfoggio di erudizione, san Cirillo mira all'idea che difende come un soldato la sua bandiera, senza curarsi troppo dell'eleganza dei proprii movimenti: e anche le sue opere – dice bene il Mannucci nella sua Patrologia – (2) riflettono il suo forte carattere: allo zelo che lo anima congiunge una sicura visione del problema trattato, una profonda chiarezza nel condurre a fine il ragionamento, dialettica severa e ordinata, acutezza nelle formule e tutte le garanzie di un metodo veramente scientifico, trascurando invece il lato letterario e stilistico, sotto il quale riguardo appare poco sollecito della purezza di lingua e piuttosto prolisso, involuto e monotono nel periodare.

E tali appunti di prolissità e di monotonia (a cui si aggiungono le numerose ripetizioni del confutatore che, tutto intento a inseguire per ogni dove l'avversario, dimentica i

(1) Cfr. p. es. in *C. I.*, col. 513 C: χρῆναι δέ φημι τοὺς ἐντευξομένους μὴ ἀψικόρως ἔχειν περὶ τὴν ἀνάγνωσιν.

(2) pag. 126, vol. II, cfr. anche LARGENT, op. cit., p. 25-26.

propositi d'ordine con cui aveva cominciato) dobbiamo far pure al « Contro Giuliano ».

Tuttavia l'autore vi cerca di ravvivare l'esposizione dottrinale con numerosi paragoni che spesso accumula l'uno su l'altro per rendere più evidente la propria argomentazione, come quando spiega l' « Iddio è geloso » della Bibbia accennando successivamente allo sdegno dei principi abbandonati dai loro ufficiali, del comandante che vede i soldati gettare lo scudo, del pastore il cui gregge è assalito dai lupi, dell'agricoltore che ha il frutteto in rovina, dei genitori che vedono i figli abbandonare ogni freno, e infine del padrone i cui servi fanno il contrario di quello che dice (1). È più felice, quando con breve tocco, ci descrive tutto l'apparato dei demoni dominatori del mondo cadere sfasciato come una scena costruita da fanciulli, all'improvviso risplendere della luce di Cristo (2), o ci parla dell'animo irato come di un mare che infuria e colle sue alte ondate batte la costa e dell'uomo in preda a quella passione, come di un masso che precipita e non si sa dove vada a finire (3). Talvolta il grave san Cirillo è anche scherzoso e ironico: per es. quando con ragionamento analogo a quello di Giuliano riguardo al cielo, deifica le nuvole per il fatto che i devoti pregando levano in alto le braccia, o descrive Zeus e Afrodite rallegrati dalla pietà dei fedeli che hanno fatto propri i loro costumi, o porta gli dèi del neo-platonismo, specialisti in una sola e unica arte, al livello dei fabbri ferrai o dei lavoratori in ceramica...

Questi pochi esempi, a cui potremmo aggiungerne ancora molti altri, ci dimostrano che l'autore del « Contro Giuliano » non era del tutto privo dell'arte del descrivere e di quella vivacità di spirito che sa attirare l'attenzione dei lettori rendendo interessanti anche gli argomenti più astratti e più difficili.

(1) *C. I.*, V, col. 741 D, 744 A.
(2) *C. I.*, VI, col. 804 B.
(3) *C. I.*, VI, col. 784 A, B.

Tuttavia, nè qui nè in altri suoi scritti, egli non si propone mai la ricerca del bello stile perchè: « ... noi non ci siamo esercitati nell'eloquenza – egli dice altrove ai suoi monaci – nè promettiamo di far mostra di linguaggio attico. Ad altri conviene il preoccuparsi di questo e l'attendere a render più bello il discorso, ma per noi, o cari, il parlare è cosa breve e lo scrivere ci è imposto dalla necessità » (1).

L'apologetica di san Cirillo discende in modo diretto da quella corrente piuttosto intransigente che fa capo allo pseudo Giustino della « Cohortatio ad Graecos » dove, se non si raggiungono le esagerazioni di Taziano, si è lontani però dalle tendenze concilianti del vero Giustino e anche di Clemente. Le idee di Cirillo sono un ulteriore sviluppo di quelle che troviamo già nello pseudo Giustino e che risalgono all'apologetica giudaica (2). Identico è il modo di procedere della critica alla filosofia greca nello pseudo Giustino e in san Cirillo: i sapienti della Grecia giunsero solamente a conclusioni contradditorie, solo Pitagora e Platone nell'antichità, seppero dire qualche cosa di vero, e questo non in conseguenza della loro speculazione personale, ma di quello che avevano appreso in Egitto dove Mosè, molti anni innanzi, aveva lasciato l'impronta del suo genio ispirato da Dio. La dottrina di Platone inoltre trova già la sua critica nel migliore dei discepoli di lui, in Aristotele, mentre tutti i veri credenti hanno una stessa universale dottrina. Si ricorre ai versi d'Omero, d'Orfeo, dello Pseudo Sofocle ecc. (3) per dimostrare che anche i poeti, pur colpevoli d'ignobili finzioni sul conto degli dèi, qualche volta hanno detto il vero riguardo a Dio. Si accusa Platone d'aver

(1) Nella seconda omelia pasquale, cfr. *P. G.*, 77, col. 489. Vedi anche la XVI omelia pasq. ibid, col. 748. Analoghe espressioni e valutazioni troviamo più volte nel « Contro Giuliano ». Cfr. specialmente il libro VII e l'VIII.

(2) Cfr. DONNEFELD in *Dict. de Théol. Cath.* Tome VIII e col. 1657; Paris 1925.

(3) È notevole che san Cirillo non citi mai gli oracoli sibillini, a cui spesso ricorrono gli altri apologeti.

taciuto quello che pure egli aveva imparato in Egitto per timore di accusatori come Anito e Melito e della cicuta di Socrate.

Tutte queste notizie si ripeteranno con grande monotonia nella apologetica posteriore allo pseudo Giustino (anche in Clemente ed Eusebio) fino a san Cirillo che le riprenderà come verità indiscusse e che del resto dovevano almeno in parte essere state accolte definitivamente nel patrimonio intellettuale d'allora: Giuliano, infatti, che senza dubbio non ignorava nessuno di questi argomenti, non fa parola per discuterne la validità e san Cirillo non farà altro che convalidarle con una più ampia dimostrazione di carattere storico, limitandosi, per la filosofia greca, a esporre superficialmente i vari sistemi senza farne una vera critica filosofica.

Per non dilungarci a esporre tutte le citazioni che san Cirillo dal *Discorso Parenetico* riporta nel suo « Contro Giuliano » (1) ci limiteremo a notare quella di Diodoro, i due brani della quale riferiti dallo pseudo Giustino (2) con un errore Μωϋσῆν invece di Μνεύην vengono fusi e malcompresi dal nostro autore che, non conoscendo il complesso della narrazione, intende le parole τὸν καλούμενον θεόν come apposizione di Μωϋσῆν e si sforza poi di spiegare questo modo di dire (3).

Da Clemente, Cirillo prende notizie storiche e mitologiche, citazioni poetiche e filosofiche, servendosi in particolare del *Protrettico*, di cui riporta un notevole brano (4) nominandone espressamente l'autore « Κλήμης, ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ μέντοι καὶ πολυΐστωρ », e specialmente dal libro primo degli *Stromati*, da cui pure deriva numerose notizie talvolta non ben

(1) Cfr. anche la menzione di Polemone, di Tolomeo Mendesio, Ellanico, Filocoro e Castore, che nelle loro opere storiche avevano parlato di Mosè.

(2) *Cohort.*, cap. XX, *P. G.*, e col. 260.

(3) Cfr. *Ibid.*, col. 259-260 6 note.

(4) Capo III, *P. G.*, VIII, col. 132-133 in *C. I.*, X, col. 1028-1029.

comprese (1). Dal *Pedagogo*, san Cirillo non sembra dipendere affatto.

Invece egli si servì dei due libri della *Cronaca* d'Eusebio, derivando dal primo le due citazioni d'Abideno sul diluvio e la torre di Babele (*C. I.*, I, col. 516) e le due analoghe di Alessandro Poliistore (*Ibid.*, col. 513-516); e nel secondo, oltre la breve notizia sul poeta Dinarco che è tutto quanto l'antichità ci abbia tramandato su questo autore (*C. I.*, X, col. 1025) S. Cirillo trovò un aiuto notevole per stabilire la propria cronologia (*C. I.*, I, col. 516 e seg.). A questo proposito osserviamo che da quello che ci rimane della cronografia eusebiana possiamo constatare che Cirillo non la seguì completamente (2). A quale altra fonte egli attingesse non sappiamo affatto: certo è che non s'accorda del tutto nè con Clemente nè con Giulio Africano nè con qualsiasi altro autore di cronografia che l'antichità ci abbia tramandato. La sua cronologia biblica non corrisponde nè a quella del testo ebraico dell'Antico Testamento nè alla versione dei Settanta. Notiamo che il nostro Autore si è lasciato sfuggire parecchi errori nella sua cronografia, come quando fa rapire Elena (3) da Edoneo, re dei Molossi, 160 anni prima che Priamo regni in Troia, o chiama Frinico e Cherilo, insieme a Diagora, filosofi fisici (4) ecc.

(1) Come quando (*C. I.*, IV, col. 697) attribuisce allo storico Doroteo nel *IV Rerum Italicarum* l'episodio di Eretteo che sacrifica la figlia, mentre Clemente (*Protr.* cap. III) l'attribuisce a Demarato nel *I Rerum Tragicarum*, servendosi della testimonianza di Doroteo per affermare il fatto analogo di Mario che immola la figlia agli Averrunci; oppure quando san Cirillo (*C. I.*, col. 705) fa dire al peripatetico Aristobulo le parole che Clemente attribuisce a Megastene, autore di una storia dell'India (*Strom.*, I. col. 781) errore che si spiega chiaramente osservando che Aristobulo è ricordato da Clemente qualche riga prima. Riguardo alla citaz. di Sancuneatone vedi pag. 94, n. 1.

(2) Per es. egli se ne scosta per gli anni che intercedono tra Mosè ed Abramo.

(3) .. τὴν παρ' Ἕλλησιν ἀδομένην ἁρπαγὴν τῆς Ἑλένης... (*C. I.*, I col. 517) Qui vi è confusione evidente tra Elena e Kore (Persefone) che la leggenda più tarda faceva rapire da Edoneo, re dei Molossi. Cfr. Eus. *Chron.*, II, *P. G.*, IX, col. 389-390.

(4) *C. I.*, I, *P. G.*, 76, col. 521.

Quanto alla *Preparazione Evangelica* d'Eusebio, facendo astrazione dalle citazioni di Platone e d'altri che troviamo sparse in questa opera voluminosa e comuni al « Contro Giuliano » [1] ci limiteremo semplicemente ad osservare che S. Cirillo dipende specialmente dal libro XI, dove l'autore si propone di dimostrare che, nelle cose di capitale importanza, almeno in parte, la filosofia greca s'accorda colla dottrina degli Ebrei. Da qui S. Cirillo trae numerose citazioni (di Platone e di scritti della sua scuola attribuiti a lui, del « de syllaba ει delphico templo inscripta » attribuito a Plutarco, di Numenio, di Amelio) [2] che riporta tutte nella sua opera.

Come Eusebio, egli pure invoca l'autorità di Plotino di cui riteniamo però che citi in modo diretto i vari brani che riporta dall'opuscolo *De Trib. Substant. primigen.* Ma di quanto S. Cirillo conoscesse dei filosofi contemporanei o per lo meno più recenti, come Plotino, diremo in seguito: quanto alla filosofia antica non ci pare esagerato il dire che la sua era una conoscenza superficiale e che le notizie filosofiche non provenienti dagli altri apologeti egli le trasse con tutta probabilità dal *de Plac. Philosophor.* dello pseudo Plutarco [3] e dalla *Historia Philosophica* di Porfirio. È cosa per lo meno molto dubbia che S. Cirillo conoscesse Platone in modo diretto: infatti egli ne espone di seconda mano le teorie, e, quando ne riporta brani, le sue citazioni sono

(1) Notiamo in particolare la citazione di Sancuneatone riferita in modo inesatto da S. Cirillo (*C. I.*, VI, col. 813) il quale dice di ricavarla dagli Stromati di Clemente, aggiungendo che, secondo questi, quella storia fenicia sarebbe stata tradotta in greco dall'Ebreo Giuseppe. Ma in Clemente di questo non v'è traccia; certamente invece S. Cirillo cita, forse a memoria, prendendo da Eus., *P. E.*, I, col. 73 dove la traduzione è attribuita a Filone Biblio (non l'Ebreo).

(2) Cfr. *C. I.*, VIII, col. 936, dove S. Cir. ne fa una persona distinta da Gentiliano, mentre è notorio che era la stessa. Cfr. Porf. *Vit. Plot.*

(3) Notiamo in particolare l'attribuzione a Talete della concezione di Dio come Mente del mondo, che non trovo negli altri apologeti *greci*. (*C. I.*, I, col. 545; pseud. Plut. *de Plac. Phil.* I, c. 7) vedi anche la divisione della filosofia in due parti: teoretica e pratica nelle quali dev'essere versato il perfetto filosofo (*C. I.*, I, col. 524, pseud. Plut. Introduz. al libro I).

per lo più comuni agli altri apologeti [1]. Sono pochissime quelle che in qualche modo non troviamo in questi, e, poichè la Storia Filosofica di Porfirio è perduta in gran parte [2] si può pensare, forse con ragione, che S. Cirillo le traesse di lì. Da Porfirio certo egli deriva gli sfavorevoli giudizi sulla condotta morale di Socrate e Platone, che lo storico Socrate avrebbe poi riconosciute come calunnie [3] almeno riguardo al primo.

Ma quanto in realtà S. Cirillo abbia preso da questo manuale ci è impossibile determinare con esattezza. Di Porfirio egli conosceva pure altre opere: il *de Abstinentia* da cui ricava parecchi brani dal libro II e uno dal libro IV, *ad Nemertium* per noi perduto, che dai frammenti, conservatici nel « Contro Giuliano », parrebbe aver trattato della Provvidenza, come l'opera di Alessandro d'Afrodisia intitolata appunto *de Providentia*, che non trovo citata altrove. Dello stesso Alessandro, S. Cirillo riporta anche un frammento del *de Fato* non comune ad Eusebio, conosciuto probabilmente da lui in modo diretto. Indirette invece crediamo le due citazioni della *Vita d'Apollonio di Tiana* [4], scritta da Filostrato. Forse egli ricavò quelle notizie, come le due susseguenti sulla quercia parlante di Dodona e il toro di Rodi, ricordato da

(1) Vedi nota 4 a pag. 96.

(2) I frammenti più notevoli, fatta astrazione della *Vita di Pitagora*, ci sono appunto conservati dal « Contro Giuliano » da cui pure ricaviamo (*C. I.*, I, col. 532 e IX, col. 961) che la *V. P.* faceva parte della *Stor. Fil.* Cfr. NAUCK, op. cit., pag. 3-52.

(3) Cfr. SOCRATE, *H. E.*, libro III, cap. XXIII, *P. G.*, 67, col. 440: « Porfirio nella sua storia filosofica mise in ridicolo la vita di Socrate, il più elevato di tutti i filosofi e lasciò scritto di lui cose che non avevano osato dire neppure Melito e Anito, i suoi accusatori... » Vedi pure NAUCK, op. cit. pag. 8.

(4) S. Cirillo dice che Apollonio si sarebbe gettato nelle cateratte del Nilo e si sarebbe trovato poi coi Gimnosofisti, mentre in *Vita Ap.* lib. VI, cap. XXVI, e cap. X, pag. 106 e 121, (Didot, Paris, 1878) si racconta che quello strano personaggio si recò dai Gimnosofisti e, andato con essi a visitare le cateratte del Nilo, mentre gli altri arrivati alla prima non osarono proseguire, egli, con due compagni, si spinse fino alla terza.

Isigono di Cizio [1] da qualche manuale che non conosciamo (di Porfirio?). Della filosofia studiata al suo tempo il nostro autore conosceva parecchi scritti della letteratura ermetica, commentata insieme all'orfica pochi anni prima dall'Alessandrino Teone, il padre d'Ipazia [2]. S. Cirillo cita infatti *quindici libri ermaici* composti in Atene da un autore di cui non dice il nome, e riporta alcuni brani degli scritti attribuiti direttamente a Ermete Trismegisto, dei quali nomina il primo libro delle *Spiegazioni di Tat*, il terzo dei *Discorsi ad Asclepio*, il *Discorso al Nus* senza però far parola in modo diretto della raccolta del *Poimandres*.

Di Giamblico e degli scritti della sua scuola alla quale apparteneva pure Giuliano, non risulta che S. Cirillo conoscesse nulla. Quello che egli sa del Neoplatonismo lo trae certo solamente dal « *de tribus substantiis primigeniis* » [3] di Plotino e dagli scritti di Porfirio che abbiamo citati [4].

(1) Secondo altri Isigono sarebbe invece di Micea. Cfr. in PAULY-WISSOWA, *R. E.*, art. Isigonus IX Band. col. 2082.

(2) Cfr. la testimonianza di Giovanni Malala in REITZENSTEIN, *Poimandres*, pag. 211, 2.

(3) περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων.

(4) Frammenti che supponiamo citati da Cir. attraverso opere ignote: Dalla *Storia Filosofica di Porfirio:* Le parole di Aristotele *C. I.*, II, col. 601; Le parole di Platone in *C. I.*, VI, col. 785; CALLIMACO in *C. I.*, VI, col. 792; ERODOTO in *C. I.*, III, col. 815 (cfr. Atenagora, *suppl.* XVII da cui però S. Cirillo non sembra dipendere); EURIPIDE in *C. I.*, V, col. 768; ISOCRATE in *C. I.*, VII, col. 845; OMERO: di lui notiamo qui i versi che non troviamo in nessun modo citati dagli apologeti da cui S. Cirillo è solito dipendere: in *C. I.*, III, col. 632; IV, col. 692; VI, col. 792, 793, 816; VII, col. 848, (col. 845); X, col. 1017 e 1081; PLATONE (anche di lui notiamo qui i brani che non ritroviamo nè nello Ps. Giustino nè in Clemente nè in Eusebio nè in Porfirio): in *C. I.*, III, col. 617, col. 649; VI, col. 785; VI, col. 812; POETA ANONIMO in *C. I.*, VI, col. 761: VII, col. 849; IX, col. 973; SOFOCLE in *C. I.*, IV, col. 721; X, col. 1053. Anche questi autori nominati semplicemente da S. Cirillo sono probabilmente conosciuti da lui in modo indiretto: ISIGONO di CIZIO in *C. I.*, III, col. 636; TEOPOMPO in *C. I.*, VI, col. 786; DIODORO d'ALIC. in *C. I.*, VI, col. 796. Dalla Storia Filosofica di Porfirio: MENEDEMO PIRREO in *C. I.*, VI, col. 817 e *Timeo* ibid.

CAP. VI.

ESEGESI BIBLICA E TEOLOGIA DI SAN CIRILLO NELL'OPERA « CONTRO GIULIANO ».

Giuliano, nel negare la storicità dei vari episodi biblici, oppure, ancor meglio, spiegandoli egli stesso in base al proprio sistema, come ad esempio il sacrificio di Caino ed Abele, dava a S. Cirillo l'occasione d'occuparsi ampiamente d'esegetica scritturale nella sua opera contro di lui. Il nostro autore assai più prudente dei suoi predecessori, come Clemente ed Origene, nelle spiegazioni della Bibbia, si attiene sempre (fatta una sola eccezione che vedremo in seguito) al senso storico e letterale, dimostrando come le obiezioni dell'avversario provengano in gran parte da insufficente conoscenza della terminologia e delle espressioni della Sacra Scrittura. Osserva perciò come la Bibbia adoperi le parole *scienza* e *conoscere* in luogo di *esperienza* e dell'azione dello *sperimentare* e dica in *cielo* invece di in *alto* (1), e attribuisca impropriamente e in modo figurato membra e passioni umane a Dio, che è sostanza essenzialmente spirituale e semplice, affatto esente da ogni perturbamento (2). Così quando parla dell'occhio di Lui o del Suo orecchio, essa intende dire ch'Egli vede e sente ogni cosa e se nomina la mano o il piede di Dio accenna con questo alla Sua potenza di creare e d'effettuare ciò che vuole con somma facilità (3).

In tal modo la Sacra Scrittura, servendosi d'espressioni comuni al nostro linguaggio, ci conduce quasi insensibilmente a concetti alti e difficili, compiendo così quell'ufficio di maestra e pedagoga che S. Cirillo attribuisce a Mosè (4) e a Dio (5) che per mezzo di lui ha dato agli uomini la legge,

(1) *C. I.*, III, col. 640-641.
(2) Così a proposito della torre di Babele *C. I.*, IV, col. 709-712.
(3) *C. I.*, V, col. 764-765 e passim.
(4) *C. I.*, II, col. 581.
(5) *C. I.*, IV, col. 693.

per allontanarli dalla moltitudine degli dèi e prepararli poco a poco all'adorazione in ispirito e verità che è propria del Cristianesimo.

La legge antica non è quindi altro se non una figura della nuova, ed essendo transitoria nella lettera ed eterna nello spirito, ha la sua piena esplicazione solo dopo l'avvento del Cristo.

La Storia dell'Antico Patto, come la Legge, è costellata di tipi e figure del Salvatore, vaticinato dai profeti e simboleggiato da Giosuè che introdusse gli ebrei nella terra promessa, e prima di lui da Mosè il quale liberò Israele dalla schiavitù dell'Egitto, conducendolo attraverso il mare in cui fece annegare i suoi potenti dominatori, lo nutrì nel deserto colla manna scesa dal cielo, fu mediatore tra Dio e gli uomini e trasmise ad essi la legge regolandone la vita morale e religiosa. Come lui, Cristo ci ha liberato dai lacci del demonio e dalla schiavitù del peccato, ci ha fatto passare il Giordano, perdendovi i ribelli e salvando i fedeli, non ci ha dato una manna materiale, ma bensì sè stesso come cibo vivificante, e infine Egli è la via e il mediatore per eccellenza per il quale noi andiamo a Dio Padre.

Figura e simbolo della Vittima del Nuovo Patto sono le vittime dell'Antico, quali l'ariete sostituito a Isacco, l'agnello pasquale immolato in Egitto, gli agnelli sacrificati da Samuele e i due capri del sacrificio levitico, perchè come disse Isaia: « Tutti abbiamo errato come pecore, l'uomo errò nella sua via e il Signore diede (παρέδωκεν) Lui per i nostri peccati ». « Vengono presi due capri – spiega S. Cirillo (1) – non perchè ci siano due Cristi, o, come credono alcuni, due Figli, ma perchè bisognava ch'Egli venisse sacrificato per noi e morisse secondo la carne pur vivendo secondo lo spirito... In essi è raffigurato il Cristo che muore nel corpo ed è vincitore della morte per la sua natura Divina. (Uno dei capri) veniva mandato nel deserto il cui suolo incolto e solitario

(1) *C. I.*, IX, col. 964 e seg.

simboleggia la sterilità delle genti, della quale parlarono anche i profeti poichè sta scritto: " Rallegrati, terra deserta e assetata, gioisca il deserto e fiorisca come un giglio... ,, E (la gentilità) essendo arida e deserta, produsse cime d'elevata santità giustamente paragonata al cedro, al bosso e agli altri alberi (ricordati dai profeti), e in essa sono apparsi anche fiumi e canali, ossia apostoli, evangelisti, esegeti delle sacre dottrine e dottori che fanno penetrare la scienza celeste e divina nelle anime degli iniziati (al Cristianesimo) e irrigano con acque spirituali i cuori dei credenti.

Anche in un altro modo però potremmo considerare – continua il nostro autore – il simbolismo dei capri: tutti sono d'accordo che il capro viene preso per il peccato, però talvolta esso può simboleggiare anche quelli che sono in peccato, perchè, mentre la pecora che è ricca d'utilità e di lana è figura dei Santi, il capro, che non ha queste qualità, è figura di coloro che si trovano nella sterilità dello spirito ». Perciò il Verbo di Dio, fatto uomo tra gli uomini, che erano incapaci di dar frutti di vita, divenne secondo l'interpretazione del nostro esegeta, « becco tra i becchi o capro tra i capri ». La legge ordinava che venissero presi due becchi o due capri affinchè si pensasse al Cristo come ad uno di noi per il Suo aspetto e la Sua natura. Uomo tra gli uomini. Capro tra i capri. Fatto uomo come noi, Egli subì la morte che è nostro retaggio per liberarci da essa e dal dissolvimento. E questo si può vedere anche nella dualità dei capri, di cui uno veniva sacrificato e offerto a Dio in odore di soavità e l'altro veniva mandato via, libero da morte. Così il più degno degli uomini fu ucciso per tutti e la morte di Cristo fu la liberazione dalla morte (per il genere umano): questo indicava appunto il simbolismo della legge [1].

Tuttavia neppure in quest'esempio il senso allegorico della Sacra Scrittura esclude per S. Cirillo quello storico e letterale, come invece sembra che avvenga per le prescrizioni

[1] *C. I.*, IX, col. 968.

sugli animali puri ed impuri, dei quali il nostro autore dà un'interpretazione per noi assai curiosa, quantunque sia comune ad altri scrittori cristiani e risalga all'esegesi giudaico-alessandrina (1).

I moderni studiosi della Bibbia ritengono che le prescrizioni del legislatore ebraico riguardo all'astensione dalle carni di cammello, di maiale, d'animali acquatici, privi di pinne e squame, ecc..... siano state dirette allo scopo igienico di proteggere quel popolo dai germi infettivi, facilissimi a svilupparsi nei paesi caldi, e a quello sociale di tenere l'ebreo separato dagli individui d'altra nazionalità, con cui non poteva sedere a mensa nè stringere quei legami d'amicizia che s'allacciano e fortificano nell'ospitalità reciproca (2).

Per Cirillo invece, a quanto sembra, gli animali puri ed impuri della legge mosaica non hanno che un carattere simbolico e rappresentano semplicemente le diverse categorie di persone che il seguace delle legge deve ricercare o sfuggire. Perciò l'animale ruminante è per lui figura dell'uomo pieno di dottrina, quello che ha il piede bifido dell'uomo che è pronto all'azione, aver le pinne significa sapersi sollevare al disopra dei piaceri volgari, paragonati al pantano e così via.

D'ordinario però, come abbiamo detto, il nostro autore per l'allegoria non lascia affatto il significato storico-letterale della Bibbia e, esegeta e teologo a un tempo, approfondisce, interpreta e innesta nel sistema dottrinale del Cristianesimo, gl'insegnamenti della Sacra Scrittura. Rifacendo il cammino percorso da Giuliano, egli ristudia con acutezza d'indagine e con genialità d'esegesi gran parte degli episodi più salienti della Genesi, come la *Creazione delle cose e dell'uomo*, la *tentazione*, il *primo peccato*, il *sacrificio di Caino e d'Abele*, la *caduta dei figli di Dio*, il *diluvio*, la *costruzione della Torre*

(1) Cfr. Clem. *Paed.* II, capo X, *P. G.*, 8, col. 497 e in Eusebio i frammenti di Aristea, *P. E.*, VIII, 9, *P. G.*, 21, col. 625 e seg.

(2) Cfr. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. I, 1; Paris, 1912, col. 136 e seg. specialmente col. 617 e seg.

e la *confusione delle lingue*, il *patto tra Dio e Abramo*, la *visione alla quercia di Mambre*, soffermandosi anche su altri punti della Scrittura antica, come per es. sul fatto di *Finees*.

Anche al sacrificio dei due capri, oltre al senso allegorico che abbiamo già ricordato, S. Cirillo attribuiva pure un valore letterale su cui ci fermeremo brevemente, essendo questo un punto assai controverso.

Al capo XVI del Levitico, nel testo ebraico, ricorre per quattro volte il termine (che non s'incontra altrove) di *Aza'zel* che i Settanta tradussero ai versetti 8 e 10 ἀποπομπαῖος mentre ancora al v. 10 εἰς τὴν ἀποπομπήν e al v. 26 εἰς ἄφεσιν e la Vulgata *Emissarius*. Giuliano interpretando ἀποπομπαῖος non come un aggettivo da applicarsi al capro ma come una divinità apotropaica a cui sarebbe stato offerto, s'avvicinava a quegli esegeti che, anche modernamente, accettando la testimonianza del libro d'Enoc posteriore di più di un millennio alla legge mosaica, vogliono riconoscere in *Aza'zel* il nome di un demonio supposto competitore di Dio al quale la seconda vittima sarebbe stata abbandonata (1).

S. Cirillo ritiene invece che ἀποπομπαῖος sia il nome dato al capro inviato nel deserto, come pensa che κύριος sia il nome di quello immolato a Dio, non Dio stesso, e, in contrapposto alla prima interpretazione o a quella che fa d'*Aza'zel* il nome di un luogo, la sua si può sostenere anche ai nostri giorni. Secondo gli studiosi d'ebraico (2) quel termine potrebbe infatti stare per *ʿâzalzel* forma del pilpel del verbo *ʿâzal* che significa *allontanare* (come babel per balbel) e quindi sarebbe uguale a *per l'allontanamento*, corrispondendo così alle versioni dei Settanta e della Volgata.

San Cirillo non si ferma però semplicemente all'esegesi dei passi della Scrittura, ma da questa si spinge all'indagine teologica in cui era maestro. Riassumiamo in breve gli

(1) Vedi anche l'epistola 41 di S. Cirillo (*P. G.*, 77, col. 201 e seguenti) in cui scrivendo ad Acacio egli tratta appunto περὶ τοῦ ἀποπομπαίου.

(2) Cfr. VIGOUROUX, op. cit., t. 12, col. 1875 e 1876.

argomenti teologici trattati dal nostro autore nel « Contro Giuliano »:

Unità di Dio. — Con San Paolo, anche S. Cirillo afferma che l'ordine e la bellezza delle cose create proclamano ad alta voce il loro Condottiero (ταξίαρχος) e Creatore, la Sua sapienza, il Suo potere infinito. Nelle creature risplende la scienza del Fattore e dalla loro bellezza si può in qualche modo argomentare l'incorporea e sopra-mondana Bellezza di Dio (1). Inoltre la conoscenza di Lui (θεογνωσία) (2) è insita alla natura umana, benchè solo i puri di cuore (3) riescano a percepirla, non essendo la Natura Divina visibile agli occhi del corpo, ma solamente a quelli interiori del pensiero. Mosè, quando parlò agli uomini di Dio, non fece che risvegliare una legge di natura, come si ravviva un fuoco assopito; ma, se una conoscenza di Dio si trova naturalmente nell'anima umana, solo nella Sacra Scrittura e nella Fede troveremo la base per poter penetrare più a fondo nella natura del Creatore.

Abramo (4) conosceva e adorava un solo ed unico Iddio che chiamava « Altissimo » e « Creatore di tutte le cose », espressione con la quale – commenta S. Cirillo – egli veniva a dire che Dio è completamente diverso dal resto perchè non generato nè tratto dal nulla, ma ingenito ed eterno, più antico d'ogni tempo e principio dell'universo.

Così Mosè (5) discendente da Abramo, affermava un Dio unico per natura, ingenito, eterno, incorruttibile, imponderabile, invisibile, immutabile, intangibile, Vita, Datore di Vita, Sapienza, Potenza, Autore della generazione, Re e Signore di tutte le cose.

Il concetto di creazione esclude per se stesso una pluralità di dèi (di cui uno solo sarebbe il creatore e gli altri sareb-

(1) Cfr. *C. I.*, II, col. 577 e passim vedi J. Mahé, artic. cit.
(2) *C. I.*, III, col. 653, cfr. pure *Glaphyra, in Gen.*, libro I, pag. 69, col. 36 e *C. I.*, IV, col. 688.
(3) *C. I.*, I, col. 525-528.
(4) *C. I.*, I, col. 529.
(5) In *C. I.*, II, col. 561-564.

bero semplici creature) e, d'altra parte, per quanto riguarda l'uomo [1] si opporrebbe alla bontà e alla provvidenza di Dio e alla sua volontà èspressa di ricevere dagli uomini il culto supremo, il supporre ch'egli si fosse disinteressato della loro creazione.

Come è unico creatore così Iddio è anche unico provvedente, perchè sarebbe assurdo il pensare che Quegli che ha dato origine a tutte le cose, fosse poi privo della facoltà di guidare ogni creatura al suo fine particolare. La legge di Dio regola non solo tutta la natura materiale, i movimenti degli astri, il succedersi delle stagioni, ma anche l'uomo e gli spiriti celesti.

Se l'uomo, che è dotato di libero arbitrio, infrange la legge di Dio, viene da Lui giustamente punito poichè la giustizia [2] non contrasta con la bontà, ma sarebbe assolutamente fuor di luogo che Colui che è buono lasciasse trasgredire impunemente la legge.

Dio ha già preveduto tutto il futuro [3] ma lascia che le azioni umane trascorrano come un fiume, secondo la libera volontà degli uomini, pur regolando tutti gli eventi in un modo misterioso che in gran parte ci sfugge. Sarebbe però empio il pretendere di voler noi giudicare l'azione di Dio, che supera immensamente la capacità del nostro intelletto.

Non v'è dubbio che la provvidenza di Dio [4] s'estende a tutti gli uomini e a tutte le nazioni, perchè in ciascuno Egli ha inserito la conoscenza di Sè e la scienza innata di quello che è utile e necessario per arrivare a salvezza; la Scrittura porta inoltre innumerevoli prove dell'azione divina esercitata sul mondo intero.

Trinità di Dio. — S. Cirillo che fu, secondo l'espressione di Anastasio il Sinaita, il « sigillo dei Padri » (σφραγὶς τῶν πατέρων) [5] che pose termine alle controversie sul Dogma

(1) *C. I.*, II, col. 593-596.
(2) *C. I.*, III, col. 624-625.
(3) *C. I.*, III, col. 629-632.
(4) In *C. I.*, III, col. 653 e seg.
(5) Cfr. MAHÉ, art. cit., col. 2526-27.

della Trinità Divina, anche nel « Contro Giuliano » ne tratta ampiamente.

Solo la fede (1) può essere la base irremovibile d'ogni ragionamento sull'Essenza una e trina di Dio, perchè la luce della visione Divina è inaccessibile a chi manchi d'una fede salda o d'una intelligenza acuta e addestrata all'indagine teologica. Perciò solo fondandosi sulla Sacra Scrittura si potrà studiare il Dogma della Trinità Divina.

Narra la Genesi che mentre Abramo sedeva sulla porta della sua tenda presso la quercia di Mambre all'ora di mezzogiorno, gli apparve visibilmente Dio Uno e Trino (2). Abramo vedeva tre persone distinte, ma esse erano comprese in Uno, nel Verbo della Consustanzialità, ed egli parlava Loro come a un solo Signore.

Queste immagini sensibili, pur oscure e molto inferiori alla realtà che la Scrittura ci presenta, servono tuttavia a condurci come per mano verso la verità che supera le forze della nostra intelligenza. Iddio che è superiore ad ogni cosa e tutte le penetra, è dunque unico, ma la Sua natura s'estende nella Trinità santa e consustanziale e il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo sono la perfezione (πλήρωμα) dell'unica e incorrotta natura. Benchè ciascuno dei Tre abbia una vera e propria personalità, tuttavia la consustanzialità (ὁ τῆς ὁμοουσιότητος λόγος) li riunisce in un'unica natura perfettamente simile. Il Figlio è generato dal Padre ed è in Lui e da Lui, così procede dal Padre (3) lo Spirito Santo, per mezzo del quale Dio Padre santifica ciò che è atto ad essere santificato.

(1) In *C. I.*, I, col. 529.

(2) In *C. I.*, I, col. 533.

(3) In *C. I.*, col. 533 Teodoreto di Ciro riteneva che S. Cirillo dopo il 433 avesse cessato d'insegnare che lo Spirito Santo procede dal Figlio o per mezzo del Figlio e credeva che lo dicesse semplicemente consustanziale a Lui. L'espressione sopra detta parrebbe confermare l'opinione di Teodoreto, se in altri passi degli scritti di S. Cirillo posteriori al 433 non trovassimo che egli adopera parecchi modi di dire per indicare la processione dello Spirito Santo, che ora dice procedente solo dal Padre, ora solo dal Figlio, ora dal Padre e dal Figlio. Cfr. MAHE, col. 2505-2506. Vedi anche la nota seguente.

Così credette Abramo, così credettero i suoi discendenti Isacco e Giacobbe. Anche Mosè, che celebrò il Dio Unico per natura, non ignorò Colui da cui tutto ebbe origine, il suo Verbo vivente e sussistente (ἐνυπόστατος) e quello Spirito vivificante che è in Dio e da Dio, e per mezzo del Figlio è mandato alla creatura (1).

Anche i cristiani, veri figli d'Abramo per la loro dottrina, non adorano già tre dèi, ma bensì tre ipostasi distinte nell'unità della natura di Dio, e quando parlano del Padre non intendono separarlo dal Suo γέννημα che è il Figlio, nè dallo Spirito che procede da Lui e che gli è proprio (2). Come se si dice *uomo* si comprendono in questo nome tutte quelle qualità essenziali senza le quali l'essere umano non è tale e che sono necessarie alla sua completezza, così se si parla di Dio padre, s'intende insieme a Lui quel Figlio che procede da Lui ed esiste in Lui per natura.

Per questo, se si dice che il Padre non ebbe principio, lo stesso si deve dire del Figlio, e all'espressione con cui Giovanni comincia il suo Vangelo si deve dare il significato di « fuori del tempo », come quando egli dice che il Verbo *era presso Dio* non dobbiamo intendere queste parole in senso locale, essendo Iddio puro spirito, ma piuttosto equivalenti a *era con Dio* cioè nell'unità della natura divina. Così come il Padre è per sua natura e fu sempre *creatore*, tale è anche il Figlio, Splendore della Sua gloria e carattere della Sua sostanza (3) che procede da Lui, come lume da lume, e nella sua generazione si può giustamente paragonare al verbo dell'intelletto.

Perciò negare il Figlio equivarrebbe a togliere alla luce il suo splendore o alla mente il suo verbo. Le creature che hanno la facoltà di generare danno origine ad altri esseri

(1) Ritroviamo già qui un'eco della formula preferita da S. Cirillo per esprimere la processione dello Spirito Santo: ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ in cui egli, fedele alla concezione atanasiana designa lo Spirito Santo come il termine della Trinità di Dio. Cfr. MAHE, loc. cit.

(2) *C. I.*, VIII, col. 904 e seg.

(3) *Hebr.*, I, 3.

della loro propria natura e, in modo analogo, Iddio non genera una creatura, la quale sarebbe necessariamente diversa da Lui Creatore, ma un Figlio uguale a se stesso, Verbo, Sapienza e Potenza del Padre.

L'unica diversità esistente tra Genitore e Generato è che il primo è il Padre e il secondo è il Figlio, che si può chiamare molto bene *Ente da Ente* ed è pure invisibile, intangibile, incorruttibile, immutabile, perfettissimo [1] superiore ad ogni dire ed a ogni pensare, qualità che S. Cirillo riconosceva indubbiamente anche allo Spirito di Dio procedente da Lui e sussistente con Lui. Questi, come il Padre e il Figlio, vive ed esiste eternamente, poichè egli è lo spirito proprio di *Colui che è* e penetra e vivifica tutte le cose perchè è consustanziale e indivisibile dal Dio che riempie di sè l'universo, e per natura differisce da ogni cosa creata [2].

Creazione [3]. — « In principio – ha detto Mosè – Iddio creò il cielo e la terra ». Quindi, commenta S. Cirillo [4], Mosè non lascia credere che, come vorrebbero alcuni, la materia sia coeterna a Dio, e che sia pari all'Eterno, al Sempre Esistente, ciò che fu tratto all'Esistenza dal non essere; nè all'immutabile ciò che è mutevole, nè all'incorruttibile ciò che è corruttibile: ma invece egli limita nel tempo la creazione e dice che fu tratta dal nulla dal volere di Dio. Questi non fu già un semplice ordinatore e artefice della materia trovata già esistente e il modellatore di una massa amorfa in cui gettò le differenze qualitative, i volumi e i pesi, ma colui che per mezzo di una potenza arcana e ineffabile, trasse all'esistenza il nulla assoluto. Come? La nostra mente non può comprendere in qual modo Iddio crei (δημιουργεῖ) perchè questo oltrepassa ogni ragionamento e le operazioni dell'Es-

(1) Αὐτοτελῆ, παντέλειον, *C. I.*, VIII, col. 913 C.
(2) Vedi *C. I.*, VIII, col. 921 C-D.
(3) Anche in un altro scritto oltre al « Contro Giuliano » S. Cirillo parla in particolare della creazione: nei *Glaphyra*, pag. 69, col. 17.
(4) In *C. I.*, II, col. 584.

senza Suprema superano tanto le nostre quanto noi siamo ad Essa inferiori per natura.

Mosè, dopo aver affermato in una frase che Iddio è il creatore dell'Universo, si ferma a narrare più particolarmente come le cose dal non essere passarono all'esistenza per mezzo del Verbo di Dio e presero vita nel Suo Spirito. Il Verbo di Dio, Dio egli stesso, vivente e operante, è il creatore (δημιουργός) di ogni cosa e tutte a un suo cenno vennero immediatamente all'Essere. Per ciascuna il Padre disse: « Sia fatta » e ognuna fu fatta per la potenza del Suo verbo, della Sua arola. Ma la natura degli elementi per sè non potrebbe sfuggire alla corruzione se non la conservasse la mano del Creatore. Mosè ce lo insegnò dicendo che lo spirito di Dio era portato sulle acque. Questo spirito – spiega S. Cirillo – fa germogliare la vita in tutta la creazione perchè Egli stesso per natura è Vita, e Vita dal Padre, e nulla si potrebbe conservare nel proprio essere senza di Lui.

Non vi è dubbio che anche gli Angeli siano creature di Dio, perchè la Sacra Scrittura li chiama Ministri di Lui e quindi li fa dipendenti dal creatore (1). Nel « Contro Giuliano » S. Cirillo ne nomina varie categorie: (2) Angeli, Potestà, Principati, Dominazioni, Virtù intellettive, comprendendole tutte sotto la denominazione di « Cielo, ossia Potenze superiori e razionali del Cielo » (3). Essi servono (λειθουργοῦσι) Dio e lo onorano con continui inni di gloria (4) e, avendo conservato, a differenza dei ribelli, il loro Principato (5), essi vivono una vita gloriosa e felicissima, totalmente rivolta al bene. Tuttavia non ignorano il male, benchè non ne abbiano mai fatta la triste esperienza come i loro compagni disobbedienti. Come un Re (6) manda i suoi vassalli ad incontrare

(1) In *C. I.*, III, col. 649.
(2) In *C. I.*, I, col. 540 cfr. in *Hom. Pasc.* XII, pag. 77, col. 773 e pag. 69, col. 21 dove sono nominati anche i Serafini e i Cherubini.
(3) In *C. I.*, I, col. 505.
(4) In *C. I.*, III, col. 525.
(5) In *C. I.*, III, col. 641.
(6) In *C. I.*, IV, col. 688, 689.

gli assalti dei barbari e a sedare le ribellioni dei sudditi, così Iddio manda i suoi Angeli nel mondo.

Con noi essi lodano Iddio e rivolgono le adorazioni degli uomini non a sè, ma al Signore, benchè anche ad essi sia concesso dalla Sacra Scrittura il titolo di Dei e Signori [1] che viene esteso anche agli uomini in quanto fatti a immagine di Dio, come, nel linguaggio comune, si chiama col nome della persona l'immagine che la rappresenta.

Creazione dell'uomo. — Dopo che tutto il resto fu creato nel mondo e non mancava più nulla alle necessità umane, il Creatore rivolse il pensiero all'origine dell'uomo stesso. Quelle parole « facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza » non indicano già, secondo Mosè, che l'Intelligenza divina e incorruttibile debba sottostare a considerazioni o a dubbi, o a indagini, giacchè appena Essa vuole qualche cosa questa si compie immediatamente in modo perfetto, ma mostrano come la natura umana, che è infinitamente superiore a tutto il mondo visibile, venisse onorata da Dio da una specie di previa consultazione. Non c'e infatti confronto tra gli altri esseri viventi e noi, fatti a immagine di Dio, cioè conformati secondo quella vera ed esattissima immagine del Padre che è il suo Figlio Divino. Nella natura dell'uomo splende così la bellezza del Creatore ed è questo il pregio inestimabile di cui venne arricchita. È la partecipazione dello Spirito Santo, che imprime nelle anime nostre la bellezza del Figlio. Anche lo Spirito rimane ad abitare in noi. Così c'insegnò il sapientissimo Mosè, così credettero quelli che vennero dopo di lui, Profeti, Apostoli ed Evangelisti [2].

Iddio creò l'uomo perchè operasse il bene e lo fece non manchevole di alcuna cosa, perfetto in tutte le facoltà della sua natura, tanto nell'anima quanto nel corpo. La sua mente era stata fatta in modo che egli potesse elevarsi a contem-

[1] In *C. I.*, II, col. 592.
[2] In *C. I.*, II, col. 585; *C. I.*, I, col. 536, col. 540.

plare Iddio e le cose divine secondo la misura concessa alla sua natura (1).

Egli possedeva la scienza di ogni bene e al bene erano diretti i movimenti della sua volontà. Il suo corpo era stato fatto di terra, ma era più forte della morte e della corruzione per volontà di Dio a cui ubbidisce in tutto e per tutto la natura delle cose, perchè egli effettua quello che vuole per mezzo di potenze misteriose e il suo volere è la natura di ciascuno degli esseri (2).

Il corpo era dunque più forte della morte, perchè il Creatore di tutte le cose vi aveva inserito la vita. Aveva innati i desideri dei cibi e della procreazione, ma era meraviglioso come la sua mente non fosse soggetta a tali passioni, poichè essa faceva con piena libertà quello che voleva, non essendo la carne sotto la tirannia delle concupiscenze dovute alla corruzione. Ma, dopo la disubbidienza al Suo Fattore, la legge del peccato s'introdusse nella natura dell'uomo e dalla radice guasta dalla corruzione germogliarono le passioni sfrenate con le quali infuria in noi la tendenza al piacere che si oppone ai desideri più elevati. Gl'istinti inferiori fanno violenza alla nostra mente per spingerci a fare inconsideratamente quello che non dobbiamo e osano sottomettere l'uomo libero al giogo della schiavitù come se fosse un prigioniero di guerra.

Anche S. Paolo sentiva in sè la lotta tra le aspirazioni più alte e le tendenze inferiori. Chi dunque mai ha trascinato la natura umana a questo grado di debolezza e di miseria? Fu il principe del male, che, sotto l'aspetto del serpente, ingannò la mente della donna ancora innocente e ingenua; però Eva ha peccato per colpa propria perchè per volontario consenso la creatura ragionevole si dirige al bene e, al contrario, per spinte volontarie essa si rivolge

(1) In *C. I.*, III, col. 637 A-B.

(2) S. Cirillo torna più volte sull'equazione: natura delle cose = volontà del Creatore: vedi più volte nel *C. I.*, cfr. *Comm. in Jonam Proph. P. G.*, 71, col. 616.

al male. Era necessario che l'essere ragionevole fosse onorato del libero arbitrio (ἐθελουργία) e che la libera scelta desse frutti di bene (1), ma l'uomo avendo fatto un cattivo uso della propria libertà, cadde nel peccato e divenne così schiavo delle passioni dei demoni, della morte e fu immerso nelle fitte tenebre dell'ignoranza.

Redenzione. — Iddio però non volle abbandonare l'umanità a se stessa e provvide a risollevarla dapprima con la vocazione d'Abramo, scelto tra la sua gente, secondo il detto d'Osea, come « grappolo d'uva nel deserto o germoglio precoce di fico » e più tardi, colla missione affidata a Mosè, datore della legge e maestro di vera dottrina. Ma nessun uomo avrebbe potuto redimere il genere umano ridotto all'estremo della miseria, se Iddio non avesse mandato il suo stesso Figliuolo, attuando nel tempo un mistero ch'esisteva già prima della creazione del mondo nella prescienza divina, poichè non possiamo certo pensare ch'Egli ignorasse la caduta dell'uomo, la sua condanna, la sua redenzione per mezzo del Cristo, il suo ritorno a quella meravigliosa bellezza di vita ch'era propria dello stato di primitiva innocenza (2).

Del mistero di Cristo, S. Cirillo, il Dottore della Trinità e dell'Incarnazione, parla pure nel « Contro Giuliano » in cui però rivolgendosi a lettori anche pagani, evita le questioni dogmatiche troppo sottili, come ci avverte egli stesso [3]

(1) San Cirillo nei numerosi passi del *C. I.*, in cui parla del libero arbitrio, al quale attribuisce anche l'origine dei vizi e delle virtù dei singoli popoli, cfr. IV, col. 716, non presenta ancora una distinzione precisa di termini tra la facoltà nobilissima che ci rende atti a compiere *liberamente* il bene e il triste potere di commettere il male. Cfr. per es. *De actibus humanis* quest. 6-21 della Iª. IIªe. della Summa Theol. edit. da Desclée 1926, e specialmente l'appendice II, ibid., pag. 450 e seg. Anche riguardo ai rapporti tra l'azione divina e la volontà umana il nostro autore non sembra parlare d'altra influenza *diretta* da parte di Dio se non d'un'eventuale violazione di libertà ch'Egli potrebbe, ma non vuole, esercitare sull'uomo per obbligarlo a operare il bene. Ma di tali questioni delicate e difficili lasciamo ben volentieri lo studio ai competenti. Vedere in particolare *C. I.*, III, e *C. I.*, VIII.

(2) In *C. I.*, VIII, col. 929.

(3) *C. I.*, VIII, col. 925.

benchè ci mostri netto il suo pensiero schiettamente ortodosso che lo distanzia tanto dalla posizione di Nestorio quanto da quella d'Apollinare.

Il Verbo di Dio non si formò un corpo dalla propria natura, ma lo trasse invece dalla nostra in un modo nuovo e preternaturale, veramente degno della maestà divina. E anche dopo che ebbe assunto dalla Vergine Santa (1) un corpo come il nostro, vivificato da un'anima intelligente, Egli non cessò di essere l'Immutato e l'Immutabile per natura, ma, non circoscritto nè limitato dalle membra umane, pur abitando in esse colla pienezza della divinità come in proprio corpo, egli continuò a penetrare di Sè illimitato e indiviso tutte le cose inferiori a Lui per natura.

Come il raggio del sole, anche se batte sul fango, non perde la sua purezza, così l'incontaminata e incorrotta natura di Dio in contatto colla materia non ne rimane macchiata, ma, al contrario, esercita su di essa la sua azione purificatrice. Bisogna inoltre considerare che, mentre i nostri corpi sono soggetti agli appetiti inferiori e alla legge del peccato, nel corpo divino e purissimo del Cristo non furono affatto perturbazioni di questo genere, ma essendo esso cosa propria al Verbo che gli era unito e inabitante e tempio di colui che rende santa ogni creatura, venne giustamente dotato della Santità.

Fatto così uomo tra gli uomini, il Verbo incarnato ne divenne il Maestro e il Redentore conversando con essi, sia per affermare la propria divinità e provarla con miracoli superanti le forze della natura, sia per uniformarli alla vera pietà che li liberava dall'osservanza materiale della legge giudaica, (2) soffrendo per essi la morte nella carne che s'era unita κατ' οἰκείωσιν οἰκονομικήν e riportando su di essa piena vittoria.

(1) È notevole il fatto che S. Cirillo non insiste qui per nulla sul termine di θεοτόκος che egli sostiene del resto indirettamente affermando l'identità del Cristo col Verbo incarnato.

(2) *C. I.*, VIII, col. 740.

In tal modo il Figlio liberò gli uomini dai lacci della morte e dalla tirannia del peccato, ne calmò le concupiscenze, li trasformò in adoratori spirituali e in figli di Dio, credenti in Lui e santificati per mezzo dello spirito, debellò Satana, la belva pestifera e tiranna, e tolse ad essa e ai suoi sudditi il regno del mondo per offrirlo al Padre non come un Re che abdica al suo trono, ma come un liberatore che ha messo in fuga i nemici (1).

E per mezzo del Figlio Re e Salvatore degli uomini anche Padre e lo Spirito Santo estendono il loro regno su tutto il mondo con un unico dominio nell'identità della loro natura divina (2).

CONCLUSIONE.

VALORE DELLA CRITICA DI GIULIANO E DELLA CONFUTAZIONE DI S. CIRILLO.

La posizione critica di Giuliano non è certo tra le più salde: egli vuol combattere una religione che, costituita da secoli, non vinta, ma irrobustita da ripetuti lavacri di sangue, benchè agitata da lotte dottrinali, presenta sempre un filone ininterrotto, ben definito, compatto, contro il quale viene a cozzare e a frangersi necessariamente il variopinto e friabile sistema giamblico-giulianeo.

Guardando il Cristianesimo attraverso a questo prisma Giuliano condanna la σκευωρία dei Galilei nel modo più radicale, in nome della filosofia, della morale, della storia. Dogmatico in fatto di Neoplatonismo, davanti al patrimonio dottrinale del Cristianesimo che ha delle schiere di μάρτυρες a difesa dei suoi dogmi, l'Apostata diventa, secondo i casi, esegeta arbitrario o negatore assoluto.

(1) *C. I.*, VI, col. 801 A.

(2) S. Cirillo è dunque ben lontano dal pensare che il Redentore abbia pagato per gli uomini un riscatto al demonio che invece rappresenta in fuga cogli altri spiriti delle tenebre all'apparire della Luce del mondo.

Egli fa una gran questione morale dell'astinenza da alcuni cibi e, sempre in nome del suo complesso sistema di credenze, si scandalizza del libero uso che ne fanno i cristiani, per cui non vi è nulla d'impuro in se stesso essendo ogni cosa creatura di Dio. S. Cirillo ci avvisa di aver tagliato le invettive dell'avversario nel riportare i brani del « Contro i Galilei », come gli spazi iasciati in bianco nelle lettere di Giuliano sono prova che i copisti bizantini non vollero trascrivere le numerose e poco eleganti apostrofi rivolte da lui ai seguaci del Cristianesimo.

Nonostante questo però rimane ancora nei frammenti di Giuliano un numero d'epiteti e di frasi sufficiente a darci un'idea di quello ch'egli si credeva lecito d'affermare a vergogna dei cristiani. Tali accuse però, quand'anche non avessero contro di sè le testimonianze della storia, non avrebbero mai potuto provare la falsità intrinseca della dottrina cristiana.

Contro la storia va pure l'affermazione di Giuliano introdotta da lui con un cauto οἶμαι sulla trovata dell'Evangelista Giovanni di dichiarare che Gesù era Dio, quando venne a sapere che le tombe di Pietro e di Paolo venivano venerate dai fedeli della nuova religione.

L'unica obiezione di Giuliano, che provenga da una visione storica più vasta e più profonda, mi pare sia quella: se Dio è Dio di tutto il mondo, perchè mai, trascurando per secoli e secoli tutti gli altri popoli, si sarebbe curato di una sola e piccola nazione, facendo soltanto quella depositaria della verità?

Senza dubbio il Cristianesimo afferma che la Provvidenza di Dio si è esercitata continuamente su ciascun popolo anche in quei secoli in cui il Cristo era venturo. Ma il dimostrare com'essa si sia manifestata in tutti i singoli avvenimenti della storia è certamente una grave difficoltà per l'apologeta cristiano in genere e in particolare per S. Cirillo che non è affatto uno storico: tutt'altro! Egli prende i fatti come sono affermati dagli altri e su di essi egli lavora e costruisce.

Non si cura perciò, come Eusebio, di esaminare l'avverarsi nella storia delle profezie o di documentare i miracoli che provano la divinità di Gesù, ma si accontenta di affermare l'ispirazione divina della Scrittura θεόπνευστος γραφή e al dogmatico Giuliano risponde dogmaticamente: « Nella Sacra Scrittura non vi è assolutamente nulla di mitico, ma tutto è pieno di verità » (*C. I.*, III, col. 632) riserbandosi di dimostrare la verità della dottrina di Mosè coll'esaminarla in se stessa e col porla in confronto con la filosofia dei Greci. Compito difficilissimo, che la mente acuta di Cirillo credette di poter assolvere, basando la sua difesa sopra due presupposti falsi: 1) tutto quello che c'è di vero nella filosofia greca deriva da Mosè per il tramite dell'Egitto: 2) i filosofi greci sono d'accordo nell'ammettere il Dio *creatore*.

Costruita su tali basi malferme, questa parte dell'apologia di Cirillo non poteva essere che caduca. Ma se non riesce a dimostrare come verità indiscussa la dottrina delle Sacre Scritture, S. Cirillo risponde da maestro alle altre obiezioni di Giuliano. Il teologo acutissimo e l'esegeta geniale si danno la mano a mettere in luce la dottrina della Bibbia che non appare nè manchevole nè assurda come l'aveva dichiarata l'Apostata. Anche la critica al sistema giulianeo, se fallisce riguardo alla negazione degli dèi inferiori al Demiurgo supremo, riesce però a dimostrare che non è necessaria la loro esistenza per la creazione degli esseri mortali e che la teoria della provvidenza, come l'espone Giuliano, è incompatibile colla bontà di Dio e col libero arbitrio dell'uomo.

Mostrata la debolezza della posizione filosofica dell'avversario, S. Cirillo ha provato che la dottrina dei Cristiani è un sistema perfettamente logico in se stesso: non ne ha provato la credibilità assoluta: ma l'aveva fatto prima di lui chi, come Eusebio, ne aveva dimostrato storicamente l'origine divina.

PIA REGAZZONI.

IL « DE OPIFICIO DEI » DI LATTANZIO E LE SUE FONTI

I.

CARATTERE E INDIRIZZO GENERALE DEL « DE OPIFICIO DEI »

Questo scritto è di carattere essenzialmente filosofico nel contenuto, classico nella forma. Non vi sono accenni alla religione cristiana, i libri della S. Scrittura non vi sono mai ricordati, i correligionari sono chiamati perifrasticamente « i filosofi della nostra setta » [1]; si parla di Dio in una forma vaga e indeterminata da non far pensare per nulla che lo scrittore aderisca ad una speciale dottrina, mentre si parla del cristianesimo come di « una vera teoria filosofica » [2]. Eccettuato il principio e la fine, dove l'autore fornisce preziose notizie intorno a se stesso, il resto potrebbe senza difficoltà ritenersi scritto da un pagano. Timide allusioni, concetti studiatamente espressi con forma indefinita ed enigmatica, alcune incertezze e contraddizioni, dànno all'opuscolo un carattere assai diverso da quello che informa gli scritti di Tertulliano e di Arnobio. Se in qualche momento l'opinione dell'autore sembra tendere allo scetticismo di Arnobio e se talora, criticando aspramente i filosofi temerari che vogliono indagare verità inaccessibili, preannunzia un suo disegno di guerra aperta contro quei settari tanto pericolosi, tuttavia egli si studia di evitare lo scoglio della desolata dottrina pirronistica. Secondo Lattanzio la ragione umana non è, come per Arnobio, completamente destituita

(1) *De Opif.*, c. I, 2.
(2) *De Opif.*, c. XX, 1 « Verae philosophiae doctrina ».

dalla facoltà di conoscere (1). Se non si può negare che alcune verità dovranno rimanere occulte per sempre alla mente umana, perchè trascendono i limiti segnati da Dio alla nostra conoscenza, nondimeno esistono verità che sono accessibili ai sensi ed alla ragione umana (2). Con questo, Lattanzio si distacca dalle teorie professate dalla nuova Accademia e prende posizione nel campo del problema speculativo; però non distrugge con una condanna sommaria e radicale l'opera con cui i filosofi attesero alla ricerca della verità. Egli si lamenta soltanto delle manchevolezze dell'opera loro. Cicerone ad es. nel « De Republica » e nel « De Nat. deorum » si provò a celebrare la grande efficacia della Provvidenza attraverso un esame dell'organismo umano, senza però svolgere esaurientemente la tesi da lui prescelta. Lattanzio perciò si propone di condurre più oltre, completandolo, il lavoro lacunoso ed imperfetto di chi lo ha preceduto nella medesima ricerca: intraprende adunque con questo trattato un'opera non solo di confutazione, ma anche di prosecuzione dell'indagine filosofica tentata da altri che lo precedettero.

Una nota costante ed invariata che domina in tutto il trattato, specialmente nella prima parte, è quella di uno spirito combattivo sempre acre ed intransigente verso gli Epicurei, che non si stanca mai di perseguitare con odio implacabile, seguendo con ciò l'esempio degli stoici e dei platonici. Il concetto pessimistico della vita, le incertezze della fisica epicurea e specialmente quella tendenza costante a voler abbassare l'uomo al livello del bruto, togliendo al suo organismo qualsiasi finalità e non riconoscendogli che un cumulo di miserie, irrita profondamente il nostro scrittore. L'uomo, vuol dimostrare Lattanzio, nonostante le sue debolezze fisiche, che sembrerebbero a prima vista doverlo mettere in un grado inferiore agli altri animali, è invece a questi infinitamente superiore per il dono inestimabile di privilegi che

(1) *De Opif.*, c. XII, 1; c. XVII, 6.

(2) *De Opif.*, c. XV, 5 « Nec me nunc in Academiae sententiam dilabi putes quia non omnia sunt incomprehensibilia ».

mancano ai bruti, come l'uso delle mani, della parola, e sopratutto della ragione [1]. In tal modo Lattanzio alle lamentele degli epicurei sulla brevità della vita, contrappone energicamente la bellezza dell'uomo creato per una vita immortale e per una felicità oltremondana. La dimostrazione del dogma della Provvidenza, negata da Epicuro e dai suoi seguaci, difeso dai platonici e dagli stoici ed elemento indispensabile dell'esistenza del cristianesimo, costituisce il fine principale dell'argomentazione; rappresenta, possiamo dire, la tela del quadro, di cui la particolareggiata descrizione anatomica del corpo umano, è come una splendida cornice. Quindi, nonostante lo spirito scettico che si rivela qua e là, nonostante l'assenza quasi studiata di ogni allusione alla religione cristiana, si può riconoscere facilmente che il pensiero religioso impera sovrano nella mente dello scrittore. Questo appare generalmente da tutta l'esposizione fisiologica del trattato e in singolar modo, dalla fine, dove l'apologista, dallo studio dell'anima sollevandosi alla celebrazione dell'onnipotenza e dell'onniscienza divina, accenna alla dottrina del libero arbitrio, secondo la quale Dio concede all'uomo insieme all'anima la facoltà di servirsene liberamente sia in bene che in male [2]; nel tempo stesso accompagna il dono celeste con la promessa di una felicità eterna se l'anima, che è il vero uomo, riesce a emanciparsi dalla schiavitù della carne. Questa conclusione profondamente e intimamente cristiana nel suo intero significato, sta a dimostrare più chiaramente tutto lo spirito altamente religioso che ha guidato l'autore nel compilare questo scritto. Quindi, se si deve negare al nostro apologeta una vera originalità per il largo uso di fonti pagane, non si può negargli il merito di aver felicemente tentato un metodo di conciliazione tra la scienza, la religione e la morale. Il dominio filosofico intorno alla conoscenza dell'organismo umano, nel quale famosi eruditi come Plinio

(1) *De Opif.*, c. III, 5, 12, 17, 19 ecc.
(2) *De Opif.*, c. XIX, 5, 9.

e Varrone, o vaghi spiritualisti come Cicerone, avevano lungamente esercitato il proprio ingegno, allorchè passa sotto l'azione del pensiero di Lattanzio, animato dal proposito di dimostrare il dogma della Provvidenza, perde o almeno trasforma profondamente l'antica fisionomia di scienza profana, per assumerne un'altra di scienza, se non del tutto cristiana, certo essenzialmente religiosa.

Struttura dell'opuscolo. — Il trattato, indirizzato ad un antico discepolo, Demetriano, ha per iscopo di dimostrare che l'organismo umano è una creazione di Dio, un'opera della Provvidenza. La tesi che Lattanzio si propone di dimostrare attraverso un esame minuzioso del corpo umano, è rivolta contro la scuola pagana, specialmente epicurea, che negava la Provvidenza divina nella creazione e conservazione del mondo e di tutti gli esseri.

Sostanzialmente il libro consiste in un esame dell'uomo corpo e anima, sotto l'aspetto teleologico, con qualche digressione sulla finalità dei vari organi e su alcune teorie più controverse intorno alla visione, alla generazione dell'uomo, all'anima ecc. La trattazione comprende due parti: nella prima l'autore esamina il corpo umano nei suoi vari organi e funzioni, traendo argomento da ogni particolare per la dimostrazione della tesi sulla Provvidenza; nella seconda parla dell'anima, esponendo le principali teorie sulla sua natura, sede ecc.

Da un attento esame si può notare che l'autore non passa bruscamente, ma gradualmente, dalla prima parte alla seconda, introducendosi alla trattazione sull'anima, con l'accenno ad alcuni visceri interni di cui non si conoscono le funzioni (Capo XIV), e colla discussione sull'origine incerta della voce (Capo XV). Questi argomenti infatti portano indirettamente a parlare dell'anima, e costituiscono quindi il passaggio dalla prima alla seconda parte.

Diamo uno sguardo generale alla materia, seguendo l'autore nello svolgimento della sua trattazione.

Introduzione. — Rivolge brevi parole d'esortazione a Demetriano, mettendolo in guardia contro i pericoli e le lusinghe del mondo che attentano alla sua virtù e alla sua fede. — Il nostro corpo, ragiona l'Autore, dev'essere strumento fedele all'anima, ch'è la parte più nobile di noi, il *vero uomo*. Da questo breve e fugace cenno sul corpo e sull'anima, Lattanzio trova il modo per introdursi nel suo tema, annunciandolo subito dopo: « Tentabo..... quoniam corporis et animi facta mentio est, utriusque rationem..... explicare » (c. I, § 8). Dichiara francamente d'aver scelto quest'argomento tanto importante, per la dimostrazione della sua tesi sulla Provvidenza, che d'altronde era stato trattato in modo affatto insufficiente da Cicerone.

Superiorità dell'uomo sugli altri animali. — Dopo la breve introduzione, con il rapido cenno sull'argomento, ci attenderemmo di entrare senz'altro nello svolgimento vero della trattazione, cioè nell'esame dell'organismo umano; invece Lattanzio premette alcune considerazioni sulla preminente condizione dell'uomo, su quella degli altri animali, sviluppando il pensiero che Dio provvede ad essi secondo la loro specie. Queste riflessioni non sono estranee all'argomento, ma per esse, Lattanzio vuol giungere alla vera dimostrazione della sua tesi: prima vuole sgombrare il terreno da errori e calunnie contro la condizione dell'uomo in confronto cogli altri animali, traendo argomento anche da questo per colpire i nemici della Provvidenza, e per mettere in rilievo le opportunissime e sapientissime leggi imposte all'uomo. Segue adunque il tracciato di Cicerone [1], da cui ha preso l'idea dell'argomento. Coglie quindi destramente l'occasione da questo raffronto tra l'uomo e le bestie per un primo spunto polemico contro gli Epicurei che negano l'opera della Provvidenza, e denigrano la natura tacciandola di crudele e d'ingiusta verso l'uomo. La Provvidenza ha disposto saggiamente

[1] Vedi più innanzi quanto riguarda questa fonte.

che l'uomo fosse più debole delle bestie fisicamente: egli le signoreggia tutte con la ragione ch'esse non hanno; niente infatti è tanto assurdo quanto conciliare la condizione delle bestie con l'intelligenza, perchè l'uomo con la ragione si difende già da ogni pericolo esterno e fa fronte a tutte le necessità della vita, trovando così il modo di far valere il dono stesso della ragione. La prima accusa di Epicuro sull'inferiorità dell'uomo di fronte alla bestia, conduce all'altra sulla brevità della vita e sulle malattie che affliggono l'esistenza dell'uomo: anche da queste lamentele degli epicurei, Lattanzio ricava abilmente un argomento per dimostrare il piano della Provvidenza, che non poteva disporre diversamente. Probabilmente, come diremo, l'autore si serve di Seneca oltre che di Cicerone per sfatare le accuse di Lucrezio. Qui l'autore si ricorda del suo vero tema col quale si era proposto di parlare « de uno corpore hominis » (c. IV, § 15), lo formola quindi nuovamente e più precisamente, ripetendo « di voler dimostrare l'esistenza della Provvidenza dalla perfezione dell'organismo umano in quanto possiamo comprenderlo con l'intelligenza ».

Descrizione del corpo umano. — 1) Organi esterni. — La prima parte di questa antropologia si estende dal capo V all'VIII: analizza le singole parti del corpo umano in quanto si possono intimamente capire, secondo la loro struttura e finalità. Descrive l'organismo e l'ossatura dell'uomo in rapporto al loro lato estetico e alla loro finalità; accenna agli arti superiori e inferiori, alla conformazione del torace, alla conveniente collocazione del capo, alla natura delle articolazioni, alla sapiente conformazione della mano e delle braccia, traendo argomento da ogni rilievo per dimostrare l'opera sapiente della Provvidenza. In questa prima rassegna Lattanzio probabilmente non segue più Cicerone, o almeno Cicerone solo, bensì attinge dati e osservazioni da più parti: è nominato Varrone da cui ricava l'etimologia di *caput*, e forse anche altri particolari descrittivi riguardanti parti del corpo e specialmente della testa; se

pure non ha conosciuto anche Plinio e Aristotele che trattano diffusamente la struttura del corpo umano.

La descrizione però viene interrotta bruscamente: Lattanzio non può fare a meno d'impugnare un'altra accusa di Epicuro; le meraviglie dell'organismo umano di cui ha appena incominciato la descrizione, lo richiamano all'impudenza degli Epicurei che, dopo tutto questo, osano negare l'opera della Provvidenza e ricorrono a quelle invenzioni fantastiche e strane sull'esistenza di specie gigantesche di esseri primordiali che scomparvero, perchè non avevano modo di vivere e di riprodursi: per Lattanzio il racconto di Lucrezio è inventato per spiegare l'origine degli esseri dal caso, il che intacca nel vivo la sua argomentazione in difesa della Provvidenza. L'autore polemizza abilmente contro quell'accusa, paragonando l'opera del creatore a quella di un saggio e previdente architetto che tutto dispone e in tutto provvede prima di accingersi ad una costruzione. Anche l'errore epicureo sulla finalità dei vari organi non sfugge a Lattanzio, dal quale viene attaccato come una pazzesca invenzione escogitata per difendere la prima asserzione. In questa breve pausa polemica, Lattanzio si difende e combatte con argomenti che sembrano elaborazione sua personale, tolta qualche reminiscenza forse da Quintiliano [1] al § 6, c. VIII. Poco dopo, al c. VII, l'autore si riprende e continua la descrizione del corpo umano. Dalle ossa passa ai nervi, alle vene e alla pelle, con brevi rilievi sulla provvidenziale conformazione di certi organi che, se sono necessarî e utili agli animali, sarebbero inutili e disdicevoli all'uomo.

Segue una descrizione particolareggiata del corpo dalla testa in giù: in primo luogo del capo colle sue parti, con speciale riguardo degli orecchi e degli occhi. Cicerone gli serve probabilmente di guida per qualche particolare descrittivo, Varrone certamente per la etimologia di *frons* e forse per altri particolari. Parlando della vista, ha una digressione

[1] *Institut. orat.*, I, 2, 28.

sulle varie teorie che interessano il processo visivo; egli qui si pronuncia con precisione, combatte la teoria di alcuni filosofi e finisce per attaccare nuovamente gli Epicurei su questo argomento. Come fonte dei suoi argomenti polemici, si può pensare a Calcidio e forse anche al materiale dossografico sulla vista. Naturalmente la polemica si risolve in una nuova prova per dimostrare la Provvidenza.

Dopo una breve digressione contro coloro che ritengono falsa la percezione dei sensi, ritorna in tema col c. X: « Sed nos ad Dei opera revertamur » (§ 1).

Viene quindi ad una particolareggiata descrizione della struttura esteriore degli organi sensorî e delle altre parti esterne del corpo. La conformazione del naso lo conduce ad osservare come la Provvidenza ha sapientemente distribuito a due a due molti organi del nostro corpo, ovvero li ha divisi in due parti, così è delle mani, dei piedi, degli orecchi, del cervello, del cuore e della lingua stessa che ha due uffici « sumendi victus et loquendi » (c. X, § 8). Si chiude questa rassegna degli organi esterni con un'ultima considerazione teleologica sulle varie parti del corpo.

2) Organi interni. — È messa in evidenza la loro utilità, non la loro bellezza « quia sunt abdita » [1]. La descrizione dei vari organi per un po' continua ordinata, senza digressioni e deviazioni. Non si può precisare chi egli segue in questo esame fisiologico: ha spiegazioni etimologiche da Varrone, qualche particolare che forse appartiene a Cicerone e forse a Plinio o Aristotele.

Dalla descrizione dell'apparato digestivo è portato a trattare diffusamente della generazione, descrivendone i singoli organi. Tocca alcune questioni sul seme, sulla fecondazione, sul concepimento e sulle cause della somiglianza dei figli coi genitori. La fonte di questa trattazione non ammette dubbi, perchè Lattanzio stesso dichiara di esporre la teoria e le opinioni di Varrone e di Aristotele.

[1] *De Opif.*, c. XI, § 1.

Chiudendo il capo XII, riconosce la digressione che l'ha portato a parlare a lungo della generazione dell'uomo e di nuovo si richiama all'argomento « sed redeamus ad propositum, ut cetera quae supersunt breviter explicemus ». Così viene a trattare rapidamente delle estremità inferiori nei riguardi teleologici ed estetici.

3) Organi la cui funzione è incerta. — Il capo XIV parla di quei visceri la cui funzione è oscura o incerta: vi sono infatti, osserva Lattanzio, nel nostro organismo alcuni organi di cui nessuno può comprendere l'intima struttura o la funzione specifica cui sono destinati, nessuno *nisi qui fecit*. Evidentemente Lattanzio si dispone ad entrare nel campo psicologico, introducendovisi gradatamente. Accenna ai reni, alla milza, al fegato, al cuore, e si domanda: Quali sono le loro funzioni? » L'ira risiede nella bile, la paura nel cuore, la libidine nella milza, come alcuni affermano? Non lo sappiamo, perchè quello che riguarda l'attività del nostro animo e della nostra parte sensitiva è tanto sottile e difficile da comprendersi, che trascende il limite dell'intelligenza umana. Tuttavia l'Autore entra in alcune questioni riguardanti l'origine e la natura della voce (c. XV): però ne tratta con circospezione e con scetticismo senza pronunciarsi nè per un parere nè per un altro. Quando crede opportuno ed utile, fa qualche rilievo ed osservazione che gli serva per illustrare in qualche modo l'opera della Provvidenza. Però teme che la sua incertezza possa essere male interpretata e dichiara che non intende professare il dubbio scettico della Nuova Accademia (§ 5), perchè, se molte cose sono inaccessibili per l'uomo, molte tuttavia possono essere comprese dall'intelligenza umana.

Parte seconda, capitoli XVI-XX. — A questa parte, più importante della prima, Lattanzio forse avrebbe voluto dare uno sviluppo maggiore, ma in realtà non vi dedica che quattro capitoli (dal XVI al XX), se si esclude l'ultimo che è di conclusione.

Nella prima parte le digressioni contro gli Epicurei e i frequenti accenni a questioni accessorie lo hanno portato talora un po' fuori dal vero argomento: adesso, volendo trattare della parte più nobile dell'uomo, segue lo sviluppo del suo argomento senza importanti deviazioni. Tocca brevemente della *sede*, della *natura* e *generazioni* dell'anima.

Incominciando a parlare della sede dell'anima (c. XVI), espone le opinioni dei filosofi, assai disparate tra loro. Respinge l'opinione che l'anima risieda nel petto, ma propende ad ammetterla nel cervello « tamquam in arce »; nel capo infatti abbiamo il senso della vista, dell'udito e dell'olfatto, le cui sensazioni hanno una via più breve e più diretta per giungere al cervello, il che non avverrebbe se l'anima risiedesse nel petto. Ritiene anche per probabile il parere di Senocrate, che l'anima sia diffusa per tutto il corpo, ma mette in guardia contro la dottrina di Aristosseno, che nega l'esistenza d'un'anima ragionevole; il paragone con cui questo filosofo peripatetico sostiene e illustra la sua opinione, è dimostrato insensato e ridicolo. Anche sulla natura dell'anima (c. XVII) i filosofi non vanno d'accordo: chi sostiene che l'anima sia *sangue*, chi *fuoco* o *vento*. Lattanzio respinge queste varie opinioni e insieme anche la definizione di Varrone, secondo cui l'anima sarebbe aria respirata colla bocca, intiepidita nei polmoni, riscaldata nel cuore e diffusa per tutto il corpo. Tutte queste opinioni, conclude Lattanzio, sono false evidentemente, tuttavia dicono qualche cosa, perchè, in certo senso, la nostra anima consta di tutti questi vari elementi (*sangue*, *calore*, *aria*), radunati insieme: in che cosa però consista precisamente la sua natura, non si può determinare.

Anche la questione toccata al c. XVIII, se *animus* e *anima* siano la stessa cosa, viene dichiarata insolubile. Espone gli argomenti in pro e contro con un accenno indiretto alla teoria psicologica degli Epicurei, che usano promiscuamente i due termini. Esponendo le ragioni per cui alcuni distinguono tra *animus* e *anima*, ha una digressione sulla

natura e origine del sonno e dei sogni: conclude che Dio ci manda i sogni affinchè possiamo avere il beneficio del sonno (1), per mezzo del quale spesso ci fa conoscere le cose future. Non per questo si deve credere che tutti i sogni siano veri: di essi i falsi ci sono mandati per prolungarci il sonno, i veri affinchè per essi possiamo conoscere un bene od un male che ci è imminente. Qui Lattanzio si richiama alla credenza comune sui sogni e sulle visioni, ricordando quanto era già noto e ricordato da Virgilio e probabilmente anche da Cicerone (*De divinatione*). Infine a proposito della generazione dell'anima, Lattanzio afferma che l'anima non nasce come e con il corpo. Probabilmente egli pensa al traduzionismo di Tertulliano che però non condivide. L'anima non nasce dal corpo dei parenti, perchè da esseri mortali non può nascere che un essere mortale; non dall'anima dei parenti, perchè da ciò che è tenue e incomprensibile non può derivare niente. D'altronde nè il padre e la madre stessi possono dire nè come nè quando ciò avvenga, per cui si deve ritenere che l'anima venga infusa direttamente da Dio, il quale dà la vita e la sapienza a chi e come crede. Quindi vediamo che talora da genitori sapienti nascono figli stolti e viceversa. Questa riflessione ricorda all'autore che alcuni credono all'influenza degli astri sulla sorte degli uomini. Egli però rinuncia ad una trattazione sul destino, soggiungendo che qualunque sia l'influsso o la virtù esercitata dagli astri sugli uomini, tutto deve essere riferito a Dio, che ha creato e gli astri e gli uomini. Ad ogni modo Dio ha dato il libero arbitrio all'uomo per aumentare il merito delle sue azioni che devono tendere alla virtù. S'egli saprà liberarsi dai vincoli delle passioni umane che lo tengono legato alla terra, e se saprà vivere la vera vita dello spirito, egli meriterà il premio di una vita senza termine.

(1) *De Opif.*, c. XVIII, § 8 « Dormiendi ergo causa tributa est a Deo ratio somniandi ».

Avvicinandosi alla chiusura della sua breve trattazione sull'uomo, Lattanzio sembra voler riunire le parti estreme della sua dissertazione rifacendosi a quanto ha annunziato in principio, quando parlava dell'anima come parte eletta dell'uomo, anzi come il *vero uomo*, alla quale il corpo deve obbedire « tamquam domino » (c. I, § 7). Sembra che ripensando quasi al suo punto di partenza, egli cerchi il modo di ricondursi a quanto ha annunziato in principio e che ha illustrato attraverso tutta la trattazione. Nell'introduzione aveva detto, annunziando il suo argomento, che il corpo è « come un vaso fragile in cui si contiene l'animo, cioè il vero uomo » (c. I, § 8), adesso chiudendo le sue riflessioni sull'anima, ritorna su quello stesso pensiero dicendo che « questo piccolo corpo di cui siamo rivestiti, è il ricettacolo dell'uomo, poichè il *vero uomo* non si può nè vedere nè toccare ». Anzi da questa insistenza e dai termini stessi con cui parla dell'eccellenza dell'anima sul corpo, si ha quasi l'impressione che Lattanzio faccia consistere la natura dell'uomo nella sola anima. Questo però ci fa capire più chiaramente lo spirito religioso che animava Lattanzio nel dettare questo opuscolo: egli, convertito da poco al cristianesimo, si preoccupa di mettere in evidenza la vita dello spirito, l'anima dell'uomo coi suoi valori spirituali che il mondo pagano e gaudente d'allora non voleva o non sapeva comprendere.

Nella *Conclusione* l'autore, mentre si scusa con Demetriano per il breve e talvolta oscuro trattato (c. XX), promette un'ampia opera con cui si propone di combattere gli errori dei filosofi che attentano all'integrità della dottrina cristiana. La lotta che l'attende contro di essi sarà aspra e con esito incerto: non per questo egli si lascierà distogliere dal suo proposito, che anzi considererà come generosa ricompensa alla sua fatica il poter illuminare la via verso la verità a quanti camminano nelle tenebre dell'errore e dell'ignoranza.

Viene così annunziata chiaramente la sua seconda,

poderosa opera apologetica « Le Istituzioni » nella quale egli continuerà lo svolgimento della sua tesi sulla Provvidenza, di cui il *de Opificio Dei* non è che la preparazione e l'introduzione.

II.

LATTANZIO E LA SCUOLA EPICUREA.

Osservazione generale. — La scuola filosofica più combattuta da Lattanzio è senza dubbio l'epicurea. Epicuro è il filosofo greco di cui Lattanzio parla più spesso, dopo Platone, ma con un tono ben differente, col tono ostile che un cristiano studioso e abile può assumere trattandosi di sfatare un sistema che è agli antipodi del Cristianesimo. Non vi sono che pochissimi punti dove non cita Epicuro per combatterlo o biasimarlo. Una volta lo complimenta per aver ammesso che il mondo non è eterno (1); un'altra volta fa sua l'idea epicurea della felicità oltreterrena ed eterna, concludendo che la vera felicità non esiste quaggiù in terra (2). Altrove vi è una vaga analogia tra il suo pensiero e quello di Epicuro sulla necessità di una filosofia popolare, accessibile a tutti (3), benchè qui non faccia il nome di alcun filosofo. Ma nel resto, quali attacchi e invettive aspre ha contro il suo nemico!

Tutta la sua opera apologetica è intonata ad uno spirito combattivo più o meno violento ed aggressivo contro le dottrine di Epicuro. Nel « De Opificio Dei » compilato subito dopo la sua conversione al cristianesimo, vediamo un primo saggio di questa lotta incessante contro la filosofia di Epicuro, poichè gli spunti polemici contro quel filosofo vi hanno una parte assai importante; anzi il motivo è lo

(1) *Institut.*, II, 10, 25 e VII, 1, 10. Cfr. EPIC., *fragm.* 304.
(2) *Institut.*, III, 12, 13-15. Cfr. EPIC., *fragm.* 360.
(3) *Institut.*, III, 25, 4. Cfr. EPIC., *fragm.* 227 A.

scopo che muovono l'autore a compilare il trattato, costituiscono la tesi generale che egli propone e sostiene contro gli Epicurei; la tesi della esistenza della Provvidenza Divina da essi negata. La descrizione del corpo umano non è che lo sfondo, il fine preciso è quello di dimostrare e illustrare l'opera mirabile di questa Provvidenza.

Più tardi Lattanzio nelle « Istituzioni » riprende la lotta contro lo stesso filosofo pagano: dopo averlo attaccato sulla finalità, nel libro II lo attacca sulla creazione, nel III sulla morale, nel IV sulla vita futura. Ma dove il nostro apologeta ingaggia la più aspra battaglia contro l'epicureismo è nel « De ira Dei ». Qui egli combatte la teoria più pericolosa di Epicuro, quella secondo la quale gli dèi giacciono incuranti delle cose umane, che non possono esercitare nessun interesse sulla divinità. In quell'opera non risparmia nemmeno gli Stoici, che pur attribuendo agli dèi la bontà, loro negano l'ira; tuttavia tratta la scuola stoica con maggior deferenza, mentre contro Democrito, contro Epicuro e Lucrezio è prodigo degli epiteti più ingiuriosi [1] accusandoli tra l'altro di voler sottrarsi, negando le pene ultraterrene, alla punizione dei loro peccati [2].

Gli Epicurei dunque sono i suoi nemici giurati che egli vuole combattere con tutti i mezzi suggeritigli dalla sua arte di retore ornatissimo, con tutto l'apparato della sua coltura filosofica: egli cerca con ogni abilità di metterne in rilievo le contraddizioni, i punti deboli del sistema, caricandoli talora di improperi e cercando di farli cadere nel ridicolo.

Se adunque sono tanto intimi e importanti i rapporti che passano tra Lattanzio e gli Epicurei, analizziamo le cause che determinarono nel nostro autore un'avversione così profonda ed irriducibile verso tutto ciò che è epicureo: fisseremo poi con precisione i limiti di questi contatti.

Ragioni intime della lotta tra Lattanzio e gli Epicurei. — L'avversione così radicata in Lattanzio verso l'epicurei-

(1) *De ira Dei*, IV, 8.
(2) *De ira Dei*, IV, 15.

smo non si fonda solo sulla sua convinzione cristiana: anche altri fattori hanno concorso a tenere accesa una lotta così viva tra Lattanzio e Lucrezio. Possiamo accennare a questi tre: *a*) Il pubblico per cui Lattanzio scrive. *b*) L'influenza del sistema e metodo filosofico di Cicerone. *c*) La scelta e la difesa dell'argomento sulla Provvidenza.

a) Il pubblico per cui Lattanzio scrive. — Lattanzio scrive per conquistare alla religione cristiana la classe evoluta, la parte intellettuale della società latina d'allora. Ora, egli, da poco convertito al cristianesimo, conosceva profondamente quel mondo pagano, di cui gli uomini più rappresentativi, gl'intellettuali in genere, non credevano più alle fole di una religione mista e variopinta di divinità ridicole ed abbrutite dai vizi più osceni, ed erano naturalmente portati ad abbracciare un sistema che, pur senza negare apparentemente la divinità, ne facesse un trastullo non pericoloso, incapace di giovare e di nuocere, che badasse solo a sè senza ingerirsi degli uomini: essi non potevano trovare un sistema più comodo di quello offerto da Epicuro e a quello si aggrapparono. Questa adunque è la società che Lattanzio intende convincere e conquistare.

La gran massa del popolo non aveva bisogno di lunghi ragionamenti, di dotte argomentazioni per essere convertita alla nuova fede: una religione infatti che ha come capisaldi la fratellanza, l'uguaglianza, l'emancipazione dei deboli e degli oppressi, non poteva non esercitare un grande fascino sulla massa composta per la maggior parte di schiavi, anelanti alla libertà e all'uguaglianza proclamata dalla dottrina di Gesù Cristo. Conoscendo quindi il pubblico per il quale vuole scrivere, Lattanzio cerca di individuare i bisogni più intimi di quella società colta, scegliendo la via più diritta per arrivare alle loro menti depravate e per sfatarne gli errori: egli sa che la dottrina di Epicuro, assai comoda, è particolarmente cara alle classi colte del suo tempo, e perciò vibra direttamente i suoi colpi per abbatterne le teorie cui da lungo tempo sono avvinti.

b) Influenza su Lattanzio del sistema e del metodo di Cicerone. — Lattanzio è un grande conoscitore e ammiratore degli scritti di Cicerone, del quale risente molto l'influenza e col quale ha molte analogie di metodo. Cicerone combatte nei suoi scritti l'epicureismo, quindi Lattanzio probabilmente risente del suo influsso anche in questa lotta, benchè condotta su di un piano diverso.

Vediamo brevemente qualche rapporto tra Lattanzio e Cicerone, in quanto possiamo trovarne una ragione della guerra tra Lattanzio e Lucrezio.

Cicerone è per Lattanzio una fonte importante, come forse tutti gli altri autori uniti insieme, anzi è per lui la fonte essenziale (1). In lui più che l'esperto giureconsulto e l'uomo politico, ammira lo scrittore, il filosofo più grande che sia vissuto a Roma (*Institut.*, III, 14, 7), lo chiama una mente enciclopedica, unico rivale di Platone (*Inst.*, III, 14, 13; III, 25, 1; I, 15, 16).

Per lui ha lodi ed aggettivi lusinghieri, chiamandolo: « Vir ingenii singularis » (*De Opificio* I, 12), « homo disertissimus » (*De Op.* I, 14), « princeps romanae philosophiae » (*Institut.* I, 17, 3), « summus philosophus » (*Inst.* III, 14, 7), ecc. Inoltre ammira in Cicerone il valore letterario e filosofico uniti mirabilmente in lui, elogiandone la forma elegante, pura e armoniosa come scrittore, la dottrina e la profondità come filosofo.

Senza fermarci alle frequentissime dipendenze di Lattanzio rispetto a Cicerone, dipendenze che possono essere rilevate da chiunque conosce anche superficialmente gli scritti dei due autori, osserviamo che v'è una certa analogia tra l'eclettismo del metodo di Cicerone e quello di Lattanzio. Sotto l'aspetto filosofico, Lattanzio non è un inventore: egli non ha creato un sistema e nemmeno ha approfondito specificatamente un'idea anteriore a lui: egli ha seguito il metodo di Cicerone, che a sua volta non fu nè nuovo nè personale,

(1) PICHON, *Lactance*, pag. 350.

ma eclettico. Tutto lo studio di Cicerone aveva mirato ad adattare le grandi dottrine del pensiero greco alle esigenze politiche e sociali di Roma, capitale del mondo. Anche Lattanzio vuole accomodare queste stesse idee ai dogmi fondamentali del cristianesimo. Egli, mirando a strappare i pagani dalle sette filosofiche a cui aderivano, cerca un metodo che concigli la filosofia con la religione, dando a questa il colore filosofico che conviene alle condizioni dei nuovi lettori. Tenta portare la lotta sul terreno stesso dell'avversario, mettendo il cristianesimo di fronte non già alla mitologia, ma ai sistemi ed alle teorie di grandi pensatori. Vuole dimostrare che il cristianesimo risponde a tutti i problemi della metafisica e della morale, che non solo è la vera religione, ma anche la vera filosofia (1). Insomma la nuova forma che Lattanzio vuol presentare all'aristocrazia intellettuale della sua epoca, è sintetica per l'estensione, razionale per il metodo, filosofica per l'oggetto. Necessariamente, per raggiungere questo scopo e per assolvere un suo compito, Lattanzio doveva riuscire eclettico nel suo metodo, come già Cicerone di cui segue, talora inconsciamente, le orme. L'eclettismo adunque è un primo punto che i due scrittori hanno in comune relativamente al metodo filosofico. Tuttavia Cicerone pur non aderendo completamente ad un definito sistema di filosofia, in alcune teorie ha forte tendenza al sistema degli stoici, che pure confuta nel « De Finibus ». Nel *de natura deorum*, l. II, c. XXII, mette in rilievo il pensiero dello stoico Zenone di Cizio là dove parla della natura come essere igneo, capace di generare, maestra delle arti, provveditrice d'ogni bene, chiamandola *prudentia vel providentia*. Più avanti nel c. XXIX del medesimo libro, chiarisce ed illustra diffusamente questo concetto di Provvidenza, affermando la sua credenza e la sua convinzione in proposito con le ultime parole conclusive del c. XXX « Ex quo efficitur id quod volumus, deorum providentia mundum administrari ». Se adunque Cicerone

(1) *Institut.*, 1, 7.

rigetta e confuta alcune delle opinioni stoiche, approva e condivide quella riguardante la Provvidenza. Così abbiamo un secondo punto di comunanza nel metodo che avvicina i due scrittori: *la fede comune nella Provvidenza*. Anzi troveremo maggiore avvicinamento tra essi, se ammettiamo, col Brandt (1), che Lattanzio, prima della conversione, fosse di idee prevalentemente stoiche, idee che non abbandonava interamente dopo la sua conversione, pur combattendo spesso gli Stoici nei suoi scritti.

La comune fede nella Provvidenza, suppone per Cicerone e per Lattanzio un comune motivo di lotta contro un comune nemico, cioè contro l'epicureismo che negava ogni Provvidenza. Cicerone aveva consacrato gran parte della sua attività di scrittore e di filosofo a combattere insieme ad altri pensatori stoici e platonici, le teorie epicuree; egli aveva promosso, direi quasi, una coalizione delle altre scuole contro Epicuro, per le cui dottrine ebbe un'avversione che non lasciò mai: se ebbe incertezze e ondeggiamenti nelle sue idee e tendenze, non cambiò mai trattandosi degli Epicurei. Lattanzio quindi, che ancora pagano era cresciuto sulle opere di Cicerone, ammirandone e ritraendone il metodo, ha portato sul campo dogmatico-cristiano l'odio e l'avversione che, come stoico, condivideva già con Cicerone, suo autore preferito, suo esemplare. Adunque nella sua simpatia e nel suo spirito di imitazione per lui, nelle sue antiche tendenze stoiche comuni a quelle del grande filosofo latino, dobbiamo ricercare una delle ragioni per spiegare il suo irriducibile odio filosofico contro gli Epicurei.

c) La scelta e la difesa dell'argomento sulla Provvidenza. — Gli scritti apologetici di Lattanzio sono dominati dall'idea costante e immutata di una Provvidenza divina che regola tutte le cose umane, che premia i buoni e punisce i malvagi. Da questa convinzione saldamente radicata nell'anima sua, deriva come logica e necessaria conseguenza la fede indiscussa in una giustizia che certamente sarebbe venuta a

(1) *Lactantius und Lucretius*, pag. 231.

condannare, con tutto il suo rigore, i persecutori, rei dei delitti più atroci. Intorno a quest'argomento Lattanzio si intrattiene a lungo nelle *Istituzioni* e nel *De ira*. Il punto di partenza però, e dirò anche di arrivo, è il concetto di questa Provvidenza divina, che è come il tema generale di tutta la sua opera apologetica. La scelta di questo argomento discusso ed illustrato sotto diversi aspetti, era molto opportuna, trattandosi di parlare alla ragione di latini che pensavano volentieri, come dominatori, ad una regola di buon governo in cielo, in terra e nello Stato. Essi facevano buona faccia allo stoicismo, nel quale l'idea di πρόνοια ha una parte importante, e l'idea metafisica che Cicerone accetta e sviluppa, è, come si disse, questa della Provvidenza: in ciò egli è l'interprete fedele della sua gente.

Inoltre il concetto di Provvidenza, pur essendo parte importante del dogma cristiano, non gli appartiene esclusivamente, ma si trova anche in altre religioni, ed è quindi più di carattere filosofico che teologico.

Il mondo pagano della classe colta e signorile, per cui scrive Lattanzio, dinanzi alle incertezze e all'insufficienza dei sistemi filosofici antichi e sotto la pressione della nuova religione cristiana, aveva bisogno di dogmi conservatori o radicali. A questo bisogno rispondevano i due sistemi *stoico* ed *epicureo*. Nello sfacelo di ogni base tradizionale del sentimento religioso e morale, la filosofia aveva assunto in certo modo l'ufficio della religione, quasi di predicazione morale: poteva rispondere a questo ufficio solo una filosofia fondata sopra una concezione del mondo e dell'uomo, che si annunciasse come una dottrina positiva e sicura. Tali erano lo *stoicismo* e l'*epicureismo*, i quali, nella loro opposizione, corrispondevano a due opposte tendenze dello spirito umano che sempre appaiono in tempi di progredita attività del pensiero. Lo stoicismo raccoglieva sotto le sue ali specialmente gli spiriti che anelavano allo scotimento della coscienza morale e che miravano a salvare quello che si poteva dei principî tradizionali e del sentimento religioso: essi non vedevano

possibile questo movimento senza il concetto della dipendenza dell'uomo da una Provvidenza. Non vedevano possibile una base etica sicura, se non con una legge morale che s'imponesse all'uomo dal di fuori, indipendente dai suoi interessi e dai suoi istinti. Coll'*epicureismo* invece militavano coloro che aspiravano alla libertà dell'umana coscienza e che volevano l'uomo reggitore di sè stesso, sottratto alla tirannia umiliante e affannosa di potenze esteriori all'essere suo e alla sua ragione. Se è vero che molti spiriti eletti e di alto sentire seguivano le teorie stoiche, anche molti dell'alta società avevano trovato nell'epicureismo il sistema comodo che pareva indulgere ad una vita di piaceri senza ingombri di rimorsi, conciliando la libertà di costumi con la libertà assoluta dello spirito.

Lattanzio, conoscitore delle teorie stoiche, di cui forse faceva professione prima di convertirsi, vuole abbattere l'epicureismo sfruttando dello stoicismo la parte dottrinale che ha in comune con la religione cristiana: *ne avvalora cioè la parte viva, quello che è nella nuova religione il dogma della Provvidenza.*

D'altronde egli mirando a conquistare la parte colta del suo pubblico profano, vuol presentare la religione cristiana sotto il suo aspetto più generale e più razionale. Gli intellettuali del mondo latino che avevano letto la « Repubblica » di Platone, il *de natura deorum* di Cicerone e il *de providentia* di Seneca, non potevano rimanere sorpresi e indisposti davanti a questo argomento della Provvidenza, come sarebbero stati davanti alla trattazione di altri dogmi sulla Redenzione, sulla Trinità, sulla Grazia ecc. Il dogma della Provvidenza è un *punto di contatto naturale* tra la filosofia greco-latina e la religione cristiana: a questo punto di sutura, diremo, tra le due correnti, egli si attacca per arrivare con sicurezza al suo scopo. La scelta è stata fatta con fine accorgimento da chi vuole arrivare alla ragione e all'intelletto del lettore, senza provocare fin dal primo annunzio del suo tema, un movimento di repulsione tra il suo pubblico. Egli

sapeva che avrebbe potuto condurre una lotta a fondo contro l'epicureismo, sicuro di avere in essa, come suoi alleati, gli esponenti maggiori della coltura latina come Cicerone e Seneca.

Così, colla scelta di questo argomento sulla Provvidenza, opportunissimo dal lato filosofico, religioso e sociale, Lattanzio veniva a mettersi nettamente di fronte agli Epicurei che negavano in modo categorico la sua tesi: essi dovevano essere i suoi nemici di elezione, gli avversari che già conosceva e detestava come antico seguace delle idee stoiche. Contro Epicuro e Lucrezio quindi egli apre la sua offensiva che incominciando fin dal 2° capitolo del « De Opificio », continuerà con riprese più o meno violente fino all'ultimo dei suoi scritti.

Rapporti tra Lattanzio e Lucrezio. — Epicuro e la sua scuola è rappresentato presso Lattanzio quasi sempre da Lucrezio e di lui Lattanzio si serve prevalentemente per citare e combattere teorie ed errori epicurei. Lattanzio sa che Lucrezio è il continuatore più diretto, l'interprete più fedele delle teorie e del pensiero di Epicuro, quindi combattendo il poeta-filosofo, intende combattere Epicuro e le sue dottrine, che hanno in Lucrezio un interprete ed un volgarizzatore tanto popolare e caro agli intellettuali di Roma pagana. Epicuro e Lucrezio pertanto si identificano così bene negli scritti del nostro apologeta, che egli talvolta dopo aver citato il nome di Epicuro, gli attribuisce subito dopo, dei versi di Lucrezio (Cfr. *De opificio Dei*, c. VI, § 1 e *De ira Dei*, VIII, c. 1).

Lattanzio ha desunto da Lucrezio la maggior parte delle dottrine epicuree, mentre Cicerone è adoperato poco in questa materia. Queste dipendenze dirette da Lucrezio formano in tutto forse una sessantina di versi [1]. Da alcune deviazioni si può rilevare che talora Lattanzio cita a memoria da Lucrezio [2], alterandone e variandone il testo. Nè cita

[1] BRANDT. *Lact. und Lucr.*, pag. 225.

[2] *Institut.*, VII, 12, 5; Cfr. LUCR. *De R. N.*, v. 491, *Institut.*, VII, 12, 6; Cfr. LUCR. *De R. N.*, VI, 24.

Lucrezio sempre ed esclusivamente per combatterlo, come fa quasi sempre per Epicuro. In qualche passo se ne serve per dare più efficacia a qualche rilievo o descrizione, per esempio nelle *Instit.* III, 27, 10, dove viene esposta l'esplicazione di Lucrezio sulla vera virtù (*De R. N.*, I, v. 64); così nelle *Institut.* V, 1, 14, fa una parafrasi dei versi di Lucrezio 936 e segg. del libro I. Altre volte si riferisce al poeta pagano con un certo senso di accordo e di simpatia, chiamandolo « philosophus ac poeta » (1) e annoverandolo senza ironia o acredine tra i poeti (*Instit.*, II, 12, 4 come Quintiliano *Instit. orat.*, I, 4, 4). Si serve anche dei versi di Lucrezio come armi contro la fede pagana (2) e quando parla dell'epoca in cui sarebbe sorta la filosofia, cita oltre Seneca e Persio anche Lucrezio (3), senza notare che in quei versi Lucrezio parla solo della filosofia di Epicuro.

Più volte cita il verso 991 del l. V di Lucrezio: « denique caelesti sumus omnes semine oriundi » e una volta nelle *Institut.* VI, 10, 7 premettendovi la frase non discordante, anzi elogiativa: « itaque non errat Lucretius cum dicit etc. » Finalmente per tacere di altri luoghi, Lattanzio trattando l'etimologia della parola *religio* (4) si dichiara contro la derivazione da *religere* data da Cicerone (5) e sostiene la derivazione da *religare* soggiungendo « eo melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est qui ait: religionum se nodos solvere » (*De R. N.*, I, v. 932), dimostrando così la sua preferenza per l'etimologia data da Lucrezio.

Di fronte però a questi e a pochi altri passi, sono assai più numerosi quelli nei quali Lattanzio combatte contro Lucrezio con rimproveri forti, chiamandolo talora perfino delirante e pazzo.

(1) *Institut.*, II, 3.
(2) *Institut.*, I, 21, 48 = LUCREZ. *De R. N.*, II, v. 14-16. *Institut.*, II, 3, 10 = LUCREZ. *De R. N.*, VI, 52 segg.
(3) *De R. N.*, V, v. 335-337.
(4) *Institut.*, IV, 28, 3.
(5) *De N. D.*, II, 28.

Non volendo deviare in questo studio con digressioni nelle varie fasi dell'acre polemica tra i due scrittori, mi limito ad avvicinarli studiandone i rapporti che hanno in questo primo scritto apologetico.

Nel « De opificio Dei » Lattanzio non ha voluto ingaggiare di proposito una vera polemica di confutazione contro le dottrine epicuree [1] riservandosi di combatterle più tardi; tuttavia nello sviluppo del suo argomento ha frequenti spunti polemici contro gli Epicurei, tanto da sembrare che abbia dettato l'opuscolo espressamente per dar contro ad essi, come dice in proposito il Pichon: « *Tout son livre* semble destiné a combattre les épicuriens » [2]. Egli ad ogni modo non mira qui a colpire le teorie della loro morale, nè parla delle incoerenze della loro fisica e nemmeno mette in rilievo i loro attacchi insensati e ridicoli contro la creazione in generale [3]: passa anche rapidamente sui loro errori psicologici. Invece va diritto a ciò che forma l'essenza della loro dottrina e che ai suoi occhi rappresenta il vero pericolo per l'integrità del dogma cristiano: colpisce qui la loro concezione pessimistica della vita, per cui essi deplorano la misera condizione dell'uomo e negano ogni finalità dell'organismo umano. Fissiamo i punti di contatto diretto tra Lattanzio e la scuola epicurea esaminandoli più intimamente:

I. — *Lattanzio accusa Epicuro ed i suoi seguaci di negare la Provvidenza in generale, attribuendo l'origine del mondo al caso.* (*De Opificio,* capo II, § 9, 10 e Lucrezio *De R. N.*, V, v. 222 segg.). Qui l'accusa contro l'opera della Provvidenza è generica o meglio si limita solo alla parte della dottrina epicurea riguardante la creazione del mondo, che Lucrezio ascrive alla combinazione fortuita

(1) *De Opificio*, c. VI, § 15: « Verum alias refellemus Epicurum ».
(2) Op. cit. — Anche in MIGNE V, VI; « Nec alia de causa librum De op. D. scripsit quam ut... *epicureorum providentiam negantium sophismatis occurreret* ».
(3) *De Opif.*, c. II, § 11.

degli atomi. Però trattandosi di dimostrare l'opera sapiente della Provvidenza nella conformazione dell'organismo umano, egli dovrà prendere le mosse dal concetto generale di Provvidenza combattuto dagli Epicurei, per scendere alla dimostrazione di varie attività e forme di questa Provvidenza: in particolare passerà subito dopo alla dimostrazione dell'esistenza e dell'azione oltre terrena e divina, nella creazione e conservazione dell'uomo, capolavoro della creazione.

Di questo accenno generico alla teoria atomistica degli Epicurei, si serve solo per meglio fissare le basi su cui intavolerà la sua polemica contro di essi e per venire ad un esame refutatorio delle altre loro accuse contro la Provvidenza nei rapporti con l'uomo e con la sua condizione fisica. Dichiara perciò senz'altro di passare sopra le ridicolaggini epicuree che riguardano il mondo, impugnando solo la parte della loro insana dottrina che riguarda la trattazione *de qua nunc agimus* (1).

II. — *Accuse specifiche degli epicurei contro la Provvidenza: L'uomo nasce per essere infelice e vive in una condizione fisica inferiore alle bestie.* (*De Opif.*, c. III, 1-3 e Lucrezio, V, v. 218-227). — Entra in polemica senz'altro con gli epicurei fin dalle prime parole del capo III e ne esamina le accuse riferendosi però evidentemente alla prima parte del l. V di Lucrezio, di cui ad un certo punto cita letteralmente il v. 228 (2). Queste accuse esaminate attraverso lo scritto di Lucrezio, sono espresse sotto forma di lamentele, come esprime il verbo *queruntur:* ma Lattanzio non esita a farne un argomento che gli serva per entrare direttamente nel vivo della polemica contro la scuola filosofica che nega la Provvidenza. Egli vuol dimostrare che l'uomo è il capolavoro della creazione e che dalla Provvidenza fu messo in una posizione di privilegio in paragone degli altri animali: dunque prima di venire ad un esame particolareggiato di questo microcosmo

(1) *De Opif. D.*, c. II, § 10, v. 222 segg.
(2) « Cui tantum in vita restet transire malorum ».

per metterne in evidenza le meraviglie, bisognerà che si sbarazzi delle accuse dei principali nemici della Provvidenza. Le lamentele di Lucrezio tendono a divenire denigrazioni e accuse contro la condizione privilegiata in cui fu messo l'uomo dalla natura, quindi Lattanzio da abile retore, s'accinge a individuarle e a sfatarle, traendone argomento dimostrativo della sua tesi. Egli perciò afferma e dimostra subito, che la natura non poteva provvedere meglio per il genere umano. La discussione è condotta con grande vivacità per tutto il capitolo.

« L'uomo, dice Lattanzio, è davvero tanto infelice come afferma Lucrezio? Egli nasce bensì debole e nudo, ma gli altri animali, gli uccelli, per esempio, non sono più favoriti dell'uomo, in questo [1]. Viceversa egli ha dei privilegi nell'uso della mano, della parola [2] e specialmente della ragione, che gli dà la supremazia su tutti gli altri animali ». Da vero spiritualista, discepolo di Platone e di Cicerone [3], Lattanzio sviluppa con grande eloquenza ed efficacia questa idea, che la ragione « compensa tutto il resto » [4] « che essa provvede all'uomo quanto la natura alle bestie » [5]. Se l'uomo fosse più forte, non avrebbe bisogno d'intelligenza, e con essa, pur debole come è, si assoggetta tutti gli animali anche i più feroci. Coloro che si lamentano, preferirebbero certo rimanere uomini sia pur deboli, anzichè avere la forza bruta e insensata delle bestie (§ 12). Il che dimostra, vuol concludere Lattanzio, che costoro riconoscono tacitamente la superiorità dell'uomo sulle bestie benchè fisicamente più forti di lui, come già Platone, il quale ringrazia il cielo d'averlo fatto nascere uomo (§ 19).

III. — *Ragione metafisica della debolezza fisica dell'uomo, contro le lamentele degli epicurei sulle malattie e*

(1) c. III, § 3-10.
(2) c. III, § 20.
(3) PICHON, o. c. 361.
(4) *De Opif.*, c. III, § 5.
(5) *De Opif.*, c. III, § 17.

brevità della vita. (*De Opificio,* capo IV, e LUCR. *De R. N.,* V, 220 e segg.). Lattanzio vuol combattere un'altra accusa degli Epicurei che deriva dal loro pessimismo: egli ha presenti i versi del libro V di Lucrezio [1] dove è formulata l'accusa contro la natura, secondo lui, ingiusta e quasi crudele verso l'uomo. Risponde dimostrando che una vita umana esente da ogni debolezza e necessità fisica e dotata per di più di una esistenza senza limiti di tempo, sarebbe in contraddizione con la natura, dal lato *fisico, intellettuale* e *morale:*

a) Fisico, perchè l'uomo per non morire mai, dovrebbe avere in sè una virtù celeste che lo preservasse dalla morte « quae est dissolutio naturae » [2], mentre è fatto di carne e ossa e destinato quindi al dissolvimento.

b) Intellettuale, perchè, bandito ogni timore dell'indigenza di qualsiasi morbo e sicuro di una vita senza limiti, non avrebbe più preoccupazione per provvedersi il necessario alla vita; egli non avrebbe allora bisogno di esercitare l'attività dell'intelligenza, acuita dal pericolo e dalla necessità, onde cesserebbe ogni progresso (c. IV, § 16).

c) Morale: qualora l'uomo cessasse di essere conscio della sua debolezza e sapesse di poter bastare a sè stesso, diverrebbe orgoglioso ed egoista, perchè il bisogno e la debolezza creano la solidarietà tra uomo e uomo, anzi la società stessa (§ 22).

In questa difesa Lattanzio molto probabilmente adopera argomenti desunti da Cicerone e Seneca, che ha studiato a lungo, ma che ad ogni modo sa applicare con abilità, con opportunità e con efficacia. Egli in questa confutazione perciò si dimostra non solo ingegnoso, ma anche profondo: colla sua argomentazione abile, logica e stringente egli conduce il lettore a riconoscere l'ingiustizia delle lamentele epicuree, mentre ribadisce opportunamente il principio generale

[1] V, vv. 221 e 222 « ... Cur anni tempora morbos adportant? Quare mors immatura vagatur? »

[2] *De Opif.,* c. IV, § 2.

della Provvidenza da cui è partito. Si può inoltre riconoscere che qui egli propone una grande idea, che verrà ripresa e sviluppata dagli scrittori successivi e specialmente dai pensatori moderni: dalla debolezza fisica dell'uomo ha saputo trarre la dimostrazione della sua vera grandezza, riferendosi alla *ragione* che fa dell'uomo il re della natura e all'*istinto sociale* da cui deriva la famiglia e la società civile.

IV. — *Errore di Epicuro intorno alla finalità degli organi nel corpo degli animali.* (*De Opificio*, VI, § 5; LUCR. V). Lattanzio ha appena incominciato a parlare del piano meraviglioso della Provvidenza divina nella struttura dei singoli animali, quando s'interrompe bruscamente per inveire nuovamente contro Lucrezio, che esclude la Provvidenza anche nella creazione e conservazione degli animali.

Lucrezio infatti afferma che « nei tempi primitivi siano esistite alcune specie di animali giganteschi che non hanno potuto sussistere, perchè non potevano nutrirsi e riprodursi ». Lattanzio non può ammettere questa affermazione, la quale fa nascere le cose e gli animali dal caso: egli vede che con questa fantastica invenzione Lucrezio mira a far strada alla sua teoria sugli atomi, dai quali « fortuitis concursionibus », nascono tutte le cose. Ammessa l'origine delle cose dal caso, rimarrebbe esclusa ogni Provvidenza: perciò Lattanzio respinge nettamente il pensiero epicureo, dimostrandone l'assurdità e l'inconciliabilità con quanto vediamo nella vita e che il buon senso stesso ci suggerisce. Qualunque architetto, prima di costruire un fabbricato, calcola e prevede tutto quello che può occorrere alla sua costruzione, fin nei più minuti particolari, affinchè riesca secondo il disegno e risponda al bisogno per cui viene fabbricata. E Dio, sommo artefice del mondo, creando gli animali, non avrà provveduto a fornire loro il necessario prima di dar loro la vita? Questa infatti non poteva esistere « nisi prius effecta essent, quibus constat » [1] (§ 7). « Epicuro, continua Lattanzio, vuol difendere il suo errore, con un errore ancora più grave, affermando

[1] *De opif. Dei*, c. VI, § 6.

che gli organi del corpo, poichè esistevano già prima delle funzioni, abbiano dato essi origine alle funzioni stesse (LUCR., IV, 822 e segg.) ». Lattanzio comprende la gravità della teoria che tende anche qui ad escludere l'opera divina e ad ammettere l'intervento fortuito delle forze naturali. Egli combatte la teoria con forza, appoggiandosi sulla fissità delle leggi di natura che escludono l'idea del caso: in tono di sarcasmo e di dileggio contrappone alla falsa affermazione di Lucrezio un'obiezione che, per lui, è decisiva. Domanda: Se tutto nasce non dalla Provvidenza, ma dal fortuito accozzamento degli atomi, come avviene che mai le nari servano per sentire, gli occhi per odorare, le orecchie per vedere? Poichè se gli atomi, da cui Epicuro deriva tutte le cose, possono unirsi in qualsiasi combinazione, ciecamente, dovremmo avere sempre degli esseri mostruosi e anormali in cui questo o quell'organo cambierebbe la sua funzione. Siccome invece tutti gli animali ed ogni loro membro seguono sempre leggi costanti e determinate che ne regolano invariabilmente la funzione e l'ufficio, è evidente che nulla è nato dal caso ma che tutto procede secondo il piano fissato dalla Provvidenza.

Gli evoluzionisti moderni risponderebbero in questo caso che una variazione accidentale nell'origine, si fissa in una specie per eredità e che il caso, ripetendosi può dare l'illusione di una legge fissa; tanto più che non mancano esseri mostruosi in cui si notano forti alterazioni e gravi anormalità nella conformazione o sviluppo di qualche organo. Tuttavia Lattanzio ha il merito di ben capire l'importanza della tesi epicurea che scambia la causa finale per una semplice causa efficiente e che attribuisce al caso la sapiente, meravigliosa struttura delle membra e dei vari organi negli esseri creati. Egli rivendica ancora una volta alla Provvidenza la creazione ed il governo degli esseri creati, mentre vuol dimostrare la cecità e la vacuità delle teorie epicuree.

V. — *Sulla teoria della vista* (c. VIII e IX). Nel campo teorico della conoscenza Lattanzio concorda con Lucrezio,

eccetto su questo argomento discusso al c. VIII. Secondo Lattanzio è l'intelligenza quella che vede dall'interno del capo attraverso gli occhi, come ripete anche più avanti nel capo IX, § 2: « Visus oculorum intentione constat ». Anzi per la stessa azione dello spirito si effettua la conversione di due immagini su di un punto (c. IX, § 3): « Gli occhi, dice Lattanzio, sono in certo senso le finestre per le quali la mente vede le cose (c. VIII, § 8 e c. IX, § 2): essi hanno il loro posto nella faccia, sono rotondi e mobili per avere un più ampio campo visivo (c. VIII, § 11). Di qui l'opera della Provvidenza che ha fornito l'uomo di un organo così meraviglioso, conformandolo nel modo migliore dal lato dell'utilità e dell'estetica. Lattanzio si ricorda che Lucrezio combatte questa spiegazione sul processo visivo e che la combatte con un argomento ridicolo, che però mira indirettamente a diminuire l'eccellenza dell'organo visivo, opera e dono di Dio (1). Lucrezio difatti afferma (2): « È ridicolo negare che gli occhi possono vedere da soli, non è l'animo che guarda dal di dentro come attraverso a porte aperte, poichè (v. 367 e segg.) se i nostri occhi sono come porte, cavati gli occhi, cioè tolte via le porte per cui entrano le immagini, l'animo dovrebbe vedere meglio dall' interno ». Lucrezio evidentemente cade in quell'esagerazione, perchè non vuol riconoscere l'azione interna della mente che, come facoltà percettiva e intellettiva, vede attraverso gli occhi, ben inteso, in quanto essi con la loro funzione specifica, ricevono le immagini dall'esterno e le trasmettono per mezzo del nervo ottico al cervello che le connette. Lattanzio risponde, attaccando l'argomento con cui Lucrezio vuol difendere il suo principio: mette in ridicolo il filosofo epicureo, dandogli dell' insensato con termini pieni di acredine e di virulenza. Lucrezio nella sua cecità, vuol concludere, non capisce che,

(1) *De Opific.*, c. VIII, § 12: « quod quidem ut refelleret Lucretius, ineptissimo usus est argumento ».

(2) *De R. N.*, III, 359: « dicere porro oculos rem cernere posse – sed per eos animum ut foribus spectare reclusis – desiperest ».

se ci fossero strappati gli occhi, come egli propone, per vederci meglio, noi, oltre che assumere un aspetto mostruoso, avremmo un campo visivo molto più limitato: l'occhio infatti conformato a modo di globo, mobilissimo, spazia per un vasto orizzonte all'intorno, il che non avverrebbe stando alla pazzesca proposta di Lucrezio. Di qui l'opera meravigliosa della Provvidenza che ha fatto, anche in questo, come meglio si addiceva per l'utilità e per la bellezza dell'uomo.

Adunque anche in questa trattazione del processo visivo, Lattanzio ha saputo abilmente insinuarsi nella dottrina epicurea che tanto detesta e, ritorcendo dal suo avversario un argomento che per lui sembrava decisivo, ne ha fatto un'arma per colpire in pieno la sua presunzione e per riaffermare la sua fede nella Provvidenza.

VI. — *Se l'anima e il senso siano la stessa cosa o due principî distinti* (capo XVIII). Data la difficoltà, anzi la insolubilità della questione, Lattanzio espone brevemente le opinioni e gli argomenti in pro e contro. Coloro che sostengono essere la stessa cosa *animus* e *anima* ragionano così: « Non si può vivere senza il senso e non vi è senso senza vita, quindi non possono essere distinti due elementi che non si possono separare; pertanto qualunque sia l'essenza di questo principio sensitivo e vitale, in esso troviamo ogni ragione di vita e di senso: perciò due poeti epicurei parlano indifferentemente di animo e di anima ». Uno dei due poeti epicurei cui allude è Lucrezio [1]. In questo caso però Lattanzio non può dimostrare falsa la teoria, data la grave difficoltà di definire la « inextricabilis quaestio ». Lucrezio concepisce l'anima composta di quattro elementi: di vento, di calore o vapore, di aria e di una quarta essenza che sarebbe come l'αἰσθητικόν per natura, perchè sola può sentire per sè. Alcuni pensano che questa quarta natura, secondo la teoria psicologica di Lucrezio, risieda nell'*animus*, altri [2] vorrebbero che costituisca essa

[1] BRANDT, *Lactant. und Lucret.*, pag. 237.
[2] REISACKER, *Epicuri de animorum natura.*

sola l'*animus*, altri ancora (1) fanno l'anima composta dei tre soli elementi *calor, ventus* e *aër*, mettendo nell'*animus* questi tre elementi più la quarta natura. Non sembra però che Lucrezio confinasse la quarta natura nell'*animus* e ne facesse una cosa distinta. Infatti:

1) Ben osservando, egli non parla in nessun luogo di questa distinzione e nemmeno quando sembrerebbe esservi necessità di dirlo: ad es. nei versi 136-160 del libro III, dove parla dei rapporti tra *animus* e *anima*, dice chiaramente che essi *unam naturam conficiunt;* nel v. 258 dice che questi quattro elementi sono *mixta inter se*, che tutti e quattro *intercursant motibus inter se* e che *nil secernere unum posse nec spatio fieri divisam potestatem*, poichè essi, come già *animus* e *anima: creant unam naturam.* Se anche nei v. 273-281, enumerando i componenti dell'anima, mantiene per un momento staccata la quarta essenza, per dire che essa sta all'anima come l'anima sta al corpo, vuol dire che come l'anima intera si diffonde per tutto il corpo, così la quarta essenza è diffusa e si annida dovunque si trovino gli altri tre elementi: quindi essa è sempre inseparabilmente unita alle altre parti dell'anima.

2) Il modo con cui Lucrezio parla quando distingue tra *animus* e *anima*, fa vedere che non crede ad una vera distinzione e differenza sostanziale tra l'uno e l'altra. Egli parla bensì, fino ad un certo punto della sua trattazione psicologica, della distinzione tra *animus* e *anima* e cioè dal v. 136 al 150 del l. III, dichiarando poi, al v. 421, di usare di lì in avanti, indifferentemente, *animus* e *anima* come sinonimi. Però già nella prima parte del libro III egli usa spesso promiscuamente *animus* e *anima*, eccettuati i luoghi dove si tratta proprio della distinzione stessa. Ad es. scompare questa distinzione dal v. 161 al 176, dove si dimostra la materialità dell'anima, dal v. 231 al 257, quando viene a parlare dei suoi componenti e dal 258 al 416, quando parla dei loro rapporti ed effetti col corpo. Anzi dal v. 136 al 160

(1) WOLTJER, TOHT, MUNRO etc.

dove la distinzione è indispensabile, Lucrezio si preoccupa di dimostrare l'intima unione di *animus* e *anima* e quasi la loro identità sostanziale. Quindi si ha l'impressione che Lucrezio, pur accettando, secondo il linguaggio e la credenza comune, la distinzione tra *animus* e *anima*, cioè tra anima senziente e anima principio di affetti e di pensiero, tenda a diminuire questa differenza, per ridurla quasi ad una semplice diversità di funzioni, componendo l'anima in una sola entità. Da questo si può rilevare che la differenza tra *animus* e *anima*, come dimostra Giussani [1], nel pensiero di Lucrezio sarebbe, più che sostanziale, puramente funzionale. L'anima pertanto, composta delle quattro sostanze, è diffusa per tutto il corpo (v. 117-143) e tutto lo penetra; ma dovunque l'anima penetra, essa risulta di atomi di tutte le quattro specie. Però l'anima sebbene diffusa, è tutta in sè intimamente legata e tutta l'attività sua si concentra nell'*animus*, il quale risiede nel petto (v. 140). L'*animus* è l'ἡγεμονικόν, il *caput* di tutta l'anima, che tutta la governa e con essa il corpo; nell'*animus* vi è il pieno e libero inizio dei moti volitivi, in esso sorgono quei movimenti e sentimenti di odio, di amore, di gioia, di paura ecc. che, quando sono molto forti, si propagano fuori dell'animo stesso, influendo più o meno sul resto dell'anima e sul corpo: ma, comunque, le sue attività e la sua essenza stessa, sono in intima, diretta dipendenza colle altre parti dell'anima, formandone un tutto unico, inscindibile.

Anche Lattanzio dimostra di riconoscere che Lucrezio ammette sostanzialmente eguali, perchè inseparabili tra loro, *animus* e *anima*. « Non possono essere diverse, dice, due cose che non si possono separare: perciò due poeti epicurei usano promiscuamente di un termine e dell'altro » [2].

Egli non esamina e non confuta questa teoria epicurea sull'anima e nemmeno coglie l'occasione che qui gli si

[1] *Studi Lucreziani*, pag. 190 e segg.

[2] *De opif. D.*, c. XVIII: *Ideoque non posse esse diversum id quod non potest separari;... Idcirco animum et animam indifferenter adpellant duo epicurei poetae.*

offrirebbe per polemizzare ancora con Lucrezio, che nega l'immortalità dell'anima col v. 415 e segg. Egli non si indugia su questo punto e solo si preoccupa di toccare rapidamente la questione propostasi in principio del capo § 1, cioè *idemne sit anima et animus*. Passa quindi ad esaminare brevemente le questioni contrarie, parlando della natura e dell'origine del sonno e dei sogni.

Conclusione. — Dando uno sguardo generale alla polemica svoltasi tra Lattanzio e Lucrezio nel nostro trattato, è facile rilevare che nella seconda parte dello scritto i contatti con Lucrezio sono meno frequenti e che Lattanzio, pur nominando qualche rara volta il filosofo Epicureo o alludendo a lui, non lo attacca nelle sue teorie come nella prima parte. Anzi, ben osservando, la seconda parte dell'opuscolo, che tratta dell'anima, non ha alcuno spunto polemico contro il detestato nemico, come frequenti ricorrono invece nella prima parte: ha lanciato le ultime invettive contro gli Epicurei sulla teoria della vita (c. VIII e IX), dopo cui non inveisce più contro Lucrezio che è pur sempre il suo nemico; anzi l'ultima volta che lo nomina, al c. XIX, parlando dell'origine divina dell'anima ne cita addirittura, senza disprezzo, due versi del libro II [1], coerente fino all'ultimo al suo spirito eclettico, da cui è condotto a servirsi anche dei suoi nemici, quando questi gli possono essere utili, per dare autorità e forza alle sue argomentazioni.

Del resto si può trovare una spiegazione di questo diverso atteggiamento di Lattanzio con Lucrezio in questa seconda parte della sua trattazione, se si pensa che in Lucrezio, Lattanzio combatte il nemico per eccellenza della Provvidenza divina. Ora, mentre nella prima parte egli nomina questa Provvidenza con allusioni aperte e frequenti ad ogni passo, nella seconda parte, cioè dal c. XIV, manca quasi ogni rapporto diretto colla Provvidenza stessa. Non v'era quindi più occasione e motivo immediato per combattere Lucrezio, che egli combatte di proposito come nemico

[1] 990, 991.

giurato di quel dogma; tanto più che chiudendo il c. VI aveva già dichiarato di voler combattere altrove la scuola epicurea dicendo: *verum alias refellemus Epicurum*. Ha tuttavia ancora uno spunto contro di lui poco dopo sulla teoria della visione, ma in realtà la lotta tra i due non ha più riprese per tutta l'altra parte del trattato; nella seconda metà Lattanzio, perdendo quasi di vista il suo vero tema sulla Provvidenza, sembra che trascuri pel momento anche l'occasione di combattere contro Lucrezio. Riprenderà la lotta interrotta negli altri scritti apologetici, attaccando Epicuro e Lucrezio sulla finalità, sulla creazione, sulla morale, e specialmente nel *De ira* sulla falsa accusa mossa alla Divinità di giacersene inerte e incurante delle cose umane. Continuando cioè lo sviluppo e la dimostrazione della tesi sulla Provvidenza annunziata nel *De opificio*, riprenderà le armi contro la filosofia epicurea, che egli conosce come la più ostile al dogma che si è proposto di difendere.

III.

FONTI DEL « DE OPIFICIO DEI ».

Lattanzio in questo trattato non ha cercato l'originalità dell'argomento e della materia: egli non volle rinnovare la fisiologia, ma solo volle farla servire ad un disegno filosofico che lo conducesse all'illustrazione e dimostrazione d'un dogma cristiano: la Provvidenza divina.

La scelta dell'argomento non è originale, poichè l'autore stesso dichiarava nel primo capitolo di volere sviluppare e ampliare la trattazione sull'argomento analogo svolto da Cicerone nel IV libro del *De Republica* e nel II del *De natura deorum*, con cui il filosofo pagano ha ristretto in brevi confini una questione che Lattanzio chiama *late patentem* [1].

[1] *De Opif.*, c. I, 12.

L'autore, in questo scritto, ritorna sovente a luoghi comuni, familiari da molto tempo ai pagani [1] e se ne serve a scopo polemico per combattere gli errori che più direttamente si oppongono alla religione cristiana. Da un esame attento si potrebbe rilevare che la parte diretta e personale di Lattanzio è abbastanza povera, se si eccettua quello che riguarda le singole parti.

È utile adunque un esame che ci conduca a distinguere nella composizione di questo trattato, quello che è derivato da fonti più o meno remote da ciò che si può ritenere elaborazione personale di Lattanzio. L'autore stesso ci indica sovente nella sua trattazione gli autori che ha seguito più o meno da vicino, citandoli o direttamente o di seconda mano. Così da una lettura anche superficiale del trattato, noi possiamo vedere che Lattanzio si è servito di Cicerone, di Lucrezio, di Varrone, di Seneca, di Virgilio ecc., poichè egli ne fa testimonianza diretta, nominandoli o citandone espressioni e frasi che facilmente si possono attribuire ad essi.

Tuttavia questo processo di investigazione delle varie fonti cui ha attinto Lattanzio, non è sempre facile, perchè talvolta alcune dipendenze sono comuni a più autori e non sempre è possibile precisare se Lattanzio attinga direttamente da un autore o, per mezzo di questo, da uno più remoto.

Nella nostra ricerca ci accontenteremo di indagare alcune fonti filosofiche da cui può avere attinto Lattanzio e confronteremo talora anche gli elenchi dossografici conservatici da Aezio e che Lattanzio può aver adoperato come fonte complementare del suo scritto. Attesa poi la grande conoscenza che dimostra di Varrone, di cui molto spesso fa il nome, esamineremo partitamente il materiale che con maggiore o minore probabilità può aver ricavato da quell'autore.

Fonti Varroniane. — Il *De opificio* rivela rapporti frequenti e indiscussi tra Lattanzio e Varrone, tanto che Pichon chiama

(1) MONCEAUX. *Histoire littéraire de l'Afrique chrét.*, V, III, c. III.

questo trattato quasi *un abrégé de la science phisiologique de Varron avec des attaques contre l'épicurisme* [1].

Il nome del dotto scrittore latino vi ricorre spesso, ma per la sola citazione che se ne fa al c. V, 6, è possibile dire con sicurezza di quale opera di Varrone Lattanzio si sia servito, cioè del *De lingua latina*, deducendolo dall'espressione *ut quidem Varro ad Ciceronem scribit.* Vi sono poi due passi varroniani nel nostro scritto al cap. XIV, 3 e XVII, 6, in cui vengono combattute e respinte le parole e le teorie di Varrone. Bisogna peraltro osservare che oltre i passi riconosciuti con certezza di Varrone per la testimonianza di Lattanzio, ve ne sono altri nei quali con attenta analisi si può riconoscere qualche traccia del medesimo materiale varroniano. Interessa quindi il nostro studio vedere di fissare, per quanto è possibile, con maggior precisione in quale misura Lattanzio si è servito di Varrone nella sua prima opera apologetica.

Esaminando i rapporti che passano tra i due autori, parlerò brevemente:

a) Degli scritti varroniani che Lattanzio può aver conosciuto;

b) Delle etimologie e difinizioni che, con maggior probabilità si possono ritenere desunte da Varrone.

c) Del cap. XII del *De opificio*, ricavato in gran parte da Varrone.

a) Quali scritti di Varrone ha conosciuto. — La maggior parte delle etimologie che si trovano nell'opuscolo e quasi tutto il capo XII che tratta del concepimento e della generazione, sembrano derivare, secondo l'opinione dei più accreditati studiosi [2], da un logistorico di Varrone intitolato

[1] LACTANCE, pag. 231.

[2] KRANHER, *De Varrone ex Marciana sat. supplendo*, pag. 18; WILMANNS, *De M. Terr. Warr. libris gramm.*, pag. 36 ad n. 1; USENER; *Epicurea* pag. LXXXV ad n. 2; DUEMMLER, *Academica*, pag. 114; BRANDT, « Wiener Studien », XIII (1891) pag. 266.

« Tubero » nel quale, secondo Probo, erano trattate anche questioni etimologiche e ce ne porta un esempio [1].

Di questo logistorico varroniano ci è rimasta testimonianza presso Censorino, grammatico del III secolo.

Di lui ci è pervenuto uno scritto col titolo *De die natali*, compilato nel 238 d. C., nel quale avrebbe ricavato da Varrone la prima parte che riguarda l'origine dell'uomo (c. IV-XV), attesa specialmente l'analogia dell'argomento trattata nel *Tubero* [2]. Il titolo di questo scritto di Varrone ci è dato da Censorino stesso quando dice nel c. IX « transeo ad opinionem..... tractatam in libro qui vocatur Tubero et intus subscribitur de origine humana ».

L'uso diretto del « Tubero » di Varrone non si può provare, anzi col Brandt [3] si può ritenere più probabile che Lattanzio ne abbia fatto un uso indiretto. Infatti:

1) Lattanzio non nomina mai il *Tubero* nei suoi scritti, neanche nel cap. XII, che ha più attinenza con l'argomento analogo trattato da Varrone in quel logistorico; in generale si nota invece la tendenza in Lattanzio a nominare con l'autore anche il titolo dell'opera da cui attinge. Non si può dire che tacesse l'opera per dissimulare la sua fonte, perchè allora non avrebbe nominato nemmeno Varrone per il quale del resto ha tanta stima e nemmeno avrebbe fatto il nome di Ermete Trismegisto nelle *Istituz.*, II, 10, 13 come quegli che aveva trattato di proposito quello stesso argomento. Contro questa ragione del Brandt il Mancini [4] osserva che vi sono molti altri luoghi ciceroniani in cui non è nominata l'opera di Cicerone che cita; si può peraltro osservare che Lattanzio avendo preso Cicerone per suo autore preferito, citandolo e nominandolo ad ogni momento, non poteva

(1) *Ad Verg. Buc.*, II, 31 « In eodem libro Varro interpretatur vitellum appellatum quia generet vitalia ».

(2) DIELS, *Proleg. ad Doxogr. gr.*, « Censorini prior pars ex Varronis logistoricis accurate excerpta est »; HAHN., *de Censorini fontibus.*

(3) « Wien. Studien », vol. XIII, pag. 268.

(4) *De Varrone Lactantii auctore* (Studi Storici, V).

citarne ogni volta e tutte le volte il titolo dell'opera consultata. Piuttosto si può notare che l'argomento del Brandt non è forte, perchè Lattanzio nel *De opificio* oltre che non nominare mai il *Tubero,* tace anche il titolo di molte altre fonti da cui attinge un materiale che ha attinenza coll'argomento da lui trattato: quindi nessuna meraviglia che non nomini neanche il logistorico di Varrone.

2) Lattanzio nelle *Istituz.*, II, 10, 13 ([1]) parlando degli autori che scrissero intorno alla struttura dell'organismo umano, nomina Ermete Trismegisto e Cicerone, ma non Varrone, lasciando il dubbio che non ne avesse conosciuta l'opera che pur trattava quell'argomento. Inoltre in quel passo sono nominati i due autori che descrissero gli organi umani sotto l'aspetto della Provvidenza; ora ad esempio anche l'etimologia varroniana di occhio e di lingua descritti con l'ufficio per cui sono stati dati all'uomo, dimostrano che Varrone aveva studiato il corpo umano sotto l'aspetto della finalità come già Cicerone; quindi avrebbe dovuto nominare quivi anche Varrone come nomina Cicerone. Come mai questo silenzio di Lattanzio? Si può fare questa osservazione: in quel luogo delle *Istituzioni,* Lattanzio sembra che non si preoccupi solo di descrivere le funzioni dei singoli organi del corpo umano, ma anche di rilevare che quei due scrittori, Ermete e Cicerone, ne considerano piuttosto la bellezza « quantum ad pulchritudinem valeat », il che non sembra che Varrone abbia fatto nel *Tubero,* da quanto almeno si può giudicare dalle espressioni varroniane che si trovano nel *De opificio.*

3) Finalmente, benchè non si possa escludere con certezza che Lattanzio abbia fatto un uso diretto del logistorico *Tubero,* si può ritenere verosimile che ne abbia cono-

([1]) « Hermes... explanare temptavit quam subtili ratione singula quaeque in corpore hominis membra (Deus) formaverit, cum eorum nihil sit quod non tantumdem ad usus necessitatem quantum ad pulchritudinem valeat. Id vero etiam Stoici cum de Providentia disserunt, facere conantur et secutus est eos Tullius pluribus quidem locis... ».

sciuto dei tratti per via indiretta attraverso il libro « De die natali » di Censorino. Difatti A. Hahn (1) dimostra che Censorino, il quale compilò il suo scritto nel 238 d. C., ha consultato le opere di Varrone, sicchè non è inverosimile che Lattanzio a sua volta abbia conosciuto qualche passo di Varrone riprodotto da Censorino. Il *De opificio* fu scritto verso il 304 e in ogni caso dopo il 300, di modo che Lattanzio avrebbe avuto l'agio e la possibilità di consultare la trattazione di Censorino.

Gli altri scritti varroniani. — Non interessa direttamente la nostra ricerca sul *De opificio,* conoscere se Lattanzio ha consultato e conosciuto gli altri scritti di Varrone, perchè la maggior parte delle citazioni varroniane si possono riferire con grande probabilità al *Tubero* o al « De lingua latina » a cui fa anche una chiara allusione al c. V, 6.

Il Mirch (2) sostiene che Lattanzio non conobbe i libri « Antiquitates rerum humanarum, » nè il « De hebdomad. » nè il *De rerum natura.* Brandt (3) afferma che non conobbe nemmeno i libri delle « Antiquitates rerum divinarum »; contro di lui il Mancini (4) porta alcune ragioni per dimostrare che avrebbe conosciuto questi ultimi direttamente, ed analizza a tale scopo alcuni passi delle istituzioni che sembrerebbero ricavati da Varrone direttamente. D'altronde Lattanzio dimostra di conoscere certamente le « Antiquitates rerum divinarum » nelle *Istituzioni,* I, dove fa la critica del politeismo. Quanto al « De lingua latina », non si può escludere che sia stato consultato direttamente da Lattanzio, avendone egli fatto una chiara allusione al c. V, 6. Inoltre non è difficile ammettere che Lattanzio abbia consultato i libri di carattere grammaticale i quali erano conosciuti ed andavano in voga tra gli studiosi del tempo; egli poi che insegnò reto-

(1) *De Censorini fontibus.*
(2) *De M. Terr. Varr. rer. hum. libris* XXV, in « Leipz. Stud., » V, pag. 115.
(3) Op. cit., pag. 281, nota 1.
(4) Op. cit., pag. 384.

rica latina a Nicomedia, certamente aveva trattato, da esperto conoscitore, le antiche discipline [1].

Si può concludere che di tutte le etimologie varroniane del *De opificio Dei*, solo quella del c. V, 6 riguardante il capo si può riferire con sicurezza al « De Lingua latina ». Le altre, assieme con i passi, definizioni e teorie ricavate da Varrone, possono essere state desunte dal *Tubero*, ma per sè potevano trovarsi anche in altre opere di Varrone, consultate da Lattanzio o direttamente, o indirettamente attraverso a qualche altro scrittore.

b) Etimologie e definizioni da Varrone. — Capo V, 6: « *(caput) ut quidem Varro ad Ciceronem scribit quod hinc initium capiant sensus ac nervi* » [2].

L'origine ed il significato etimologico della parola *caput* sono trattati dai libri « De lingua latina « evidentemente, come Lattanzio stesso dà a conoscere. Il Brandt [3] sostiene che il contorno dell'etimologia non è affatto d'origine varroniana specialmente arguendo dall'accenno fatto prima (§ 4) alla spina « quasi carinam », che non ha niente a che fare con questo pensiero. Mancini [4] invece pensa che derivi da Varrone anche buona parte del medesimo capitolo dal § 2 al § 8, poichè ad esempio il § 4 in cui si accenna alla difficile questione sulla spina, ci richiama a Varrone che trattò di tale questione forse nel *Tubero*. Invero, da un primo esame sembra che Lattanzio, in questo capitolo V, oltre l'etimologia di *caput* non abbia altre reminiscenze di Varrone, ma non si può escludere che alcuni altri elementi siano stati presi dal *Tubero*. Nel primo paragrafo del capitolo infatti, Lattanzio accenna al capo colle parole: *ex ipsa corporis summa produxit caput,* con cui può essere in relazione l'espressione analoga *item produxit*, riferita ad altre membra; più avanti, nel § 6, parla ancora del corpo dandone l'etimologia la quale, come bene osserva

(1) MANCINI, op. cit., pag. 314.
(2) WILMANNS, *De M. Terr. Varronis libr. gr.* fragm. 38.
(3) « Wiener Studien », pag. 260, VIII,
(4) Op. cit., pag. 235.

Brandt, non ha niente a che fare con la figura di una nave. Però si può supporre che abbia voluto unire e completare i due accenni sul capo, ricorrendo a quella immagine presa da Varrone. Mancini è d'opinione che si trovassero nel *Tubero* anche gli accenni sulle ossa, coste, spina, piede [1] e vertebre. Per queste ultime, l'etimologia è palese; *ut..... verti tutius possent, unde sint vertibula nominata;* essa può essersi trovata nel « De lingua latina », dato che in questo capo Lattanzio accenna a questo scritto. Però con il Mancini, non si può escludere che questa ultima etimologia di vertebre con l'accenno alle altre parti dello scheletro, si trovassero nel *Tubero*, poichè, oltre che essere in stretto rapporto con le altre espressioni del contesto, indicano anche l'ufficio di queste singole parti del corpo. Capo VII, 9: *Texit ergo illud (caput) pilo..... qui ornatus non est in orbem coactus aut in figuram pillei teres factus,..... a temporibus effusi ante aures capilli.*

S. Agostino nella sua opera *De dialect.*, 6, [2] tratta della voce *capillus*, dicendo, in una questione etimologica *capillus quasi capitis pilus*. Ora, poichè S. Agostino per quello scritto avrebbe consultato anche le opere di Varrone, specialmente il « De lingua latina » [3] così si potrebbe pensare che anche Lattanzio abbia ricavato dalla medesima opera di Varrone parte di questo commento della parola *capillus*. Però come osserva Brandt [4], qui Lattanzio non parla di *pilus* e di *pilleus* per farne una questione etimologica; anzi dimostra in questo caso di non avere intuito la relazione etimologica tra *pilus* e *capillus* o di non averla voluta presentare come tale. Infatti il nesso etimologico, per quanto

[1] Anche BRANDT « Wiener Studien » (1891) pag. 236, pensa ad una probabile etimologia di piede, mettendo in rapporto tra loro le parole *pedes, perducerent,* e *petendi* del c. V e osservando che questa etimologia di *pes* non si può ricostruire esattamente, essendo alterata anche presso Festo.

[2] WILMANNS, op. cit., pag. 148; FUNAIOLI, *Gram. Rom. fragm.*, pag. 278.

[3] WILMANNS, op. cit., pag. 16 e segg.

[4] « Wiener Studien », (1891) pag. 264.

incerto, si potrebbe rilevare dalla parola *pilleus* usata da Lattanzio dopo la parola *pilus*, con cui si sarebbe portati a pensare ad un mezzo per coprire il capo, ma Lattanzio disconosce questo uso dei capelli fatto a modo o ad uso di cappello, dicendo che l'ornamento della capigliatura non è foggiato *in figuram pillei* per non lasciare scoperta qualche parte del capo, ma che la natura ha distribuito i capelli in modo che coprissero decorosamente secondo il bisogno le varie parti del capo. Oltre a ciò la parola *capilli* è così lontana dalla prima espressione *texit illud pilo*, e sopratutto la originaria etimologia e così alterata, che a mala pena si può avvertire che qui possa essere nascosto un accenno etimologico. Difficilmente quindi possiamo riconoscere una etimologia varroniana in questa parte della descrizione del capo.

C. VIII, 6: .....*oculorum orbes concavis foraminibus conclusit, a quo foratu frontem nominatam Varro existimavit.*

L'etimologia di *frons* è ricavata da Varrone, secondo l'accenno di Lattanzio, ma non si può stabilire in quale scritto Varroniano si trovasse. Presso altri autori questa voce è derivata da φροντίς oppure da φρόνησις; § 8: *aures quibus inditum nomen a vocibus hauriendis, unde Vergilius « vocemque his auribus hausi » aut quia vocem ipsa Graeci* αὐδήν *vocant ab auditu per immutationem litterae, aures velut audes sunt nominatae.*

Qui non è nominato Varrone e Brandt è d'avviso che questa etimologia di *aures* non sia varroniana, poichè egli non crede di scorgere alcun rapporto tra la spiegazione della voce *frons* di poco prima, con queste parole. Non si può escludere però, seguendo l'opinione del Mancini [1], che siano derivati da Varrone buona parte dei particolari del § 5 intorno agli organi risiedenti nel capo e che, come è desunta da Varrone l'etimologia di *frons*, sia varroniana, almeno in parte, la spiegazione della voce *aures*. Tuttavia l'etimologia di questa parola consta di due parti, di cui la prima è di origine assai

[1] Op. cit., pag. 35.

incerta. La seconda spiegazione derivata dal greco può venire da Varrone, specialmente se si nota il riscontro della frase *per immutationem litterae* con l'espressione analoga del c. XII *immutata et detracta littera* usata da Lattanzio quando dà l'etimologia di *mulier* [1], certamente varroniana.

C. X, § 1, 2: *Ut igitur oculi munitiores essent ab initia, eos ciliorum tegminibus occuluit, unde oculos dictos esse Varroni placet.*

Qui Lattanzio continua e completa la descrizione sugli occhi già data al c. VIII § 6, e spiega perchè la natura abbia fornito gli occhi delle ciglia. È difficile stabilire da quale scritto di Varrone sia stata desunta questa etimologia di *oculos* da *occulo*, « *ipsae palpebrae... quibus palpitatio vocabulum tribuit* ».

L'etimologia di *palpebrae* da *palpitatio* verosimilmente è di Varrone, perchè è in evidente continuità con la spiegazione varroniana che la precede. Si può supporre derivata dal « De lingua latina » di Varrone, il quale, secondo Carisio, scrive a Cicerone *palpetrae* col t [2]. Brandt non vede una ragione per la collocazione delle parole immediatamente seguenti: *pilis in ordine stantibus vallatae, septum oculis decentissimum praebent:* egli pensa ad una dipendenza da Cicerone [3], ma i §§ 3 e 4, che, trattando della pupilla e delle sopraciglia descrivono la funzione dell'occhio, si rivelano di carattere varroniano. Inoltre credo inopportuno ed inesatto il rilievo stesso del Brandt, secondo cui la etimologia varroniana di *oculus* da *occulo* sarebbe collocata a sproposito da Lattanzio, perchè gli occhi non sono sempre occultati: sembra invece messa con opportunità, se si considera la posizione degli occhi, quali ce li descrive Lattanzio, tra le sopraciglia (dette

(1) *De opif.*, c. XII, § 6 « Item mulier, ut Varro interpretatur, a mollitie, immutata vel detracta littera, velut mollier ».

(2) pag. 105: « Palpetras per t Varro ad Ciceronem XIII dixit, sed Fabianus de animalibus primo palpebras per b »; (WILMANNS, op. cit., *fragm.* 30, p. 161).

(3) *De nat. deorum*, II, 57, 143 « munitaeque sunt palpebrae tanquam vallo pilorum ».

fastigia), tra il naso *(veluti porrectus aequali iugo)* e le guance *(non indecens tumor)*. Nemmeno mi sembra il caso di sofisticare sull'intenzione di Lattanzio il quale intende proprio di parlare delle ciglia come di difese naturali per proteggere gli occhi, le quali mentre difendono e proteggono, occultano anche in certo senso l'organo della vista.

C. X, § 16: *...habet praeterea (lingua) et aliud afficium,... quod contritos et permolitos dentibus cibos colligit..... Itaque Varro a ligando putat linguae nomen impositum* ».

Questa etimologia forse è da leggersi *a lingendo cibo* anzichè *a ligando cibo*, poichè ISIDOR. (*Etymol.* II, 2) riferisce la medesima etimologia varroniana da *lingere* anzichè da *ligare*.

Però questo emendamento *a lingendo* può essere messo in dubbio se si pensa al contesto in Lattanzio, che attribuisce alla lingua l'ufficio di *conligere* (cibos conligit) non di *ligare*. Si potrebbe forse pensare *a (col)ligendo cibo*, e allora bisognerebbe ammettere la dipendenza di Isidoro da altra fonte che non sia Varrone. Col Mancini [1] si possono riferire a Varrone anche le parole esplicative precedenti: *quod contritos et permolitos dentibus cibos colligit et conglobatos vi sua deprimit et transmittit ad ventrem*, perchè esse sembrano nettamente connesse all'etimologia stessa per mezzo dell'avverbio *itaque* che annuncia come una conseguenza o una conclusione del periodo precedente. Anche Brandt non esclude che siano varroniani gli accessori dell'etimologia, ma non nasconde il dubbio che Lattanzio abbia consultato, su questo punto, Cicerone [2], il quale riconosce l'aiuto della lingua nella elaborazione dei cibi.

L'*etimologia* del § 18 *gingivae a gignendis dentibus* sembra derivata anch'essa da Varrone, dato il suo stretto rapporto con l'etimologia di lingua, che probabilmente è varroniana.

[1] Op. cit., pag. 235.

[2] *De N. D.* II, 54, 134 « quae confectio ciborum etiam a lingua diuvari videtur ».

C. X, § 24: *pollex..... quod vi et potestate inter ceteros (digitos) polleat.*

Troviamo la stessa definizione, un po' ampliata, anche in Ateio Capitone [1] che, come dice Gellio (*N. A. V.*, 556, 8), sovente dipende da Varrone: quindi può avere derivato anche questa etimologia da Varrone, il quale avrebbe servito di fonte comune, in questo caso, ad A. Capit. ed a Lattanzio; tanto più che nel medesimo capitolo Varrone è nominato da Lattanzio due volte e vi vengono trattate altre etimologie probabilmente varroniane.

C. XI, § 8: *(nares) sic nominantur quia per eas vel odor vel spiritus nare non desinit.*

Anche questa spiegazione possiamo ritenerla di carattere varroniano, essendo riportata da Verrio Flacco, pag. 166, 19 [2] il quale secondo Reitzenstein [3], molto spesso adopera gli scritti di Varrone, benchè sovente alteri le fonti da cui attinge [4]. Inoltre si può osservare che nel capo X, 7, Lattanzio attribuisce al naso tre uffici, di cui due sono riprodotti qui: cioè della percezione degli odori e della respirazione. Ora non si può escludere che nella fonte originaria questi accenni fossero fusi insieme e che Lattanzio li abbia scissi facendone un uso in due tempi diversi secondo la convenienza della sua trattazione, come già ha fatto nello stesso capitolo per la descrizione degli occhi. E siccome l'etimologia di *occhio* e di *palpebre,* che si trovano nel medesimo capitolo X, sono di Varrone, questa di *naso,* attesa l'affinità dell'argomento, sarebbe anche varroniana.

C. XI, § 11: *...Errat... quisquis aliam causam putat cur homines muti sint. Non enim... vinctam gerunt linguam, sed hi vocalem illum spiritum per nares quasi mugientes profundunt.*

(1) MACR., *Sat.* 7, 13 (FUNAIOLI, *Rom. gramm. fragm.*, 3, pag. 564.
(2) « Nares appellari putant, quod per ea nasi foramina odoris cuiusque nare flamus ».
(3) *Verrische Forschungen,* pag. 20, 22.
(4) *Verrische Forschungen,* pag. 30, 40.

Stando a quello che dice Nonio [1] (Lindsay, p. 14) forse qui Lattanzio ha voluto spiegare anche l'origine della parola *mutus:* si potrebbe allora metterla in relazione con quella di *nares* non molto lontana, e ritenerle derivate entrambe dalla medesima fonte varroniana, anche perchè Nonio l'ha ricavata da Varrone, che talora consulta. Però, col Brandt, credo più verosimile che in questo punto Lattanzio non si sia reso ragione dell'etimologia della parola *mutus* e che abbia cercato di spiegare la ragione fisiologica del difetto organico nell'uomo muto.

C. XII, 16: *Vir itaque nuncupatus est quod maior in eo vis est quam in femina et hinc virtus nomen accepit: item mulier ut Varro interpretatur, a mollitie, immutata et detracta littera velut mollier.*

L'etimologia di *vir* deriva da Varrone per il nesso che la unisce a quella di *mulier,* varroniana. Del resto Varrone stesso, nel « De lingua latina » V, 73 dice: *Virtus ut viritus e virilitate.* Non si può ammettere quindi dubbio ragionevole sull'origine varroniana anche di quest'ultima etimologia di *vir,* benchè anche in Cicerone si trovino spiegazioni analoghe sulla medesima parola « ex viro virtus » [2] e « quoniam a viris virtus nomen est mutuata » [3].

C. XIII, 6: *... In plantis vero eadem quidem... ratio... ut stabile corpus efficeret planitie sua.*

Verrio Flacco, il quale spesso adopera Varrone [4], spiega nello stesso modo la voce *plantae:* anche in Lattanzio quindi questa etimologia può avere la medesima origine, cioè può essere stata ricavata da qualche opera di Varrone, come forse ha fatto Verrio.

C. XIV, 3: ... *Quid renum gemina similitudo? Quos ait Varro ita dictos quod rivi ab his... oriantur.*

(1) *Mutus* onomatopoeia est incertae vocis quasi *mugitus.* Nam *mu* sonus est proprie qui intellectum non habet.

(2) *De N. D.,* II, 43.

(3) *Tusculane,* II, 18.

(4) Reitzenstein, *Verrische Forschungen.*

Mancini [1] da questa spiegazione di Varrone, che Lattanzio poi combatte e respinge colle parole: *quod est longe secus* vorrebbe dedurre che tutto il capitolo XIV sia varroniano, poichè analogamente alla spiegazione di *renes*, qui Lattanzio espone ipotesi e opinioni circa la funzione di alcuni organi interni (come milza, fiele, fegato ecc.) che respinge subito dopo o sulle quali fa le sue riserve. Questa deduzione del M. non mi sembra accettabile, perchè Lattanzio nelle *Istituzioni*, VI, 15 facendo le stesse ipotesi sulla funzione di quegli organi interni, dice *quodsi, ut medici adfirmant: laetitiae affectus in splene est, ira in felle, etc.* L'espressione *ut medici adfirmant* mi sembra significare chiaramente che quelle stesse opinioni erano conosciute e divenute popolari, sì da permettere a Lattanzio di riportarle nel suo scritto. Tanto più che in questo stesso capitolo XIV prima di accennare all'ipotetica funzione di quei visceri interni, egli premette le parole: *Nisi forte illis credendum putabimus, qui etc.* Non era dunque l'opinione di Varrone o di Varrone solo, ma di tanti altri, di medici e di profani della medicina; quindi non si può concludere che Lattanzio abbia ricavato quelle varie opinioni dalla medesima fonte da cui ha desunto l'etimologia di *renes*.

Brandt invece [2] osserva che questa spiegazione intorno ai reni è introdotta qui superficialmente da Varrone e che non ha alcun rapporto con il contesto del capitolo, in cui si parla propriamente di visceri interni di cui non si può conoscere la funzione, mentre Lattanzio parlando dei reni, ne dà la spiegazione funzionale. Questo accento intorno ai due organi sarebbe quindi in intima relazione con quello che Lattanzio ne dice al c. XII, 2 *sicut enim renes duo sunt itemque testes, ita et venae seminales duae.* Ma osservo che in quel passo del c. XII sono nominati i *reni*, perchè essi entrano, per analogia, nell'argomento che versa interamente sul concepimento e sulla generazione: non risulta che allora Lattanzio ne abbia descritto e spiegato la funzione, ma che

(1) Op. cit., pag. 236.
(2) Op. cit. « Wiener Studien » 1891, pag. 262.

li abbia nominati come elementi di comparazione con gli altri visceri interni, ricordati in quel punto. Nemmeno si può dire che le parole di Lattanzio in questo capitolo XIV mirino ad illustrare e spiegare la funzione speciale dei *reni* stessi, bensì a dare la ragione etimologica della parola. Quindi, non si può dire che l'autore ripetendo la medesima spiegazione del c. XII sulla funzione dei reni, la ricordi e la ripeta qui inserendola in discordanza coll'intonazione generale del capitolo XIV.

C. XV, § 1: *Grammatici quidem ac philosophi vocem esse definiunt aërem spiritu verberatum: unde verba sunt nuncupata.*

L'etimologia difficilmente si può credere ricavata da Varrone, non escludendo però che fosse riferita anche da questo. Peraltro si può conoscere che era dominio di molti e non di Varrone solo, come ci attesta Prisciano (1), per cui Lattanzio può averla conosciuta da altri scrittori, filosofi e grammatici.

Aezio nel capit. « Περὶ φωνῆς » riporta l'opinione molto simile di Platone (2) riferita anche da Stobeo (Egl. I). Anche nel capit. « Περὶ ἀκοῆς » si ha la stessa sentenza di Diogene che corrisponde in sostanza a quella di Platone (3).

Peraltro l'etimologia può essere anche di Varrone, perchè sappiamo che essa è stoica: infatti Seneca la riporta quasi fedelmente (4) e Diomede, II, l'attribuisce chiaramente agli stoici: *Vox est, ut stoicis placet, spiritus tenuis... Fit autem vel exilis aurae pulsu vel verberati aëris pulsu.* Non abbiamo tuttavia prove sufficienti per provare una dipendenza, in questa spiegazione, da Varrone.

(1) « De voce philosophi definiunt vocem esse aërem tenuissimum ictum ».

(2) « Πλάτων τὴν φωνὴν ὁρίζεται, πνεῦμα διὰ στόματος ἀπὸ διαπνοίας ἠγμένον καὶ πληγὴν ὑπὸ ἀέρος δι' ὤτων καὶ ἐγκεφάλου καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς διαδιδομένην ».

(3) PLUT. (*Epit.* IV, 15): « Διογένης τοῦ ἐν τῇ κεφαλῇ ἀέρος ὑπὸ τῆς φωνῆς τυπτομένου καὶ κινουμένου ».

(4) *Natur. quaest.* II, « ... Cum vox nihil aliud sit *quam* ictus aër ».

C. XVII, 5: *Varro ita definit: anima est aër conceptus ore, tepefactus in pulmone, defervefactus in corde, diffusus in corpus.*

Brandt (1) mette in relazione questa stoica definizione di anima con il § 3 del cap. XI in cui viene descritto l'apparato respiratorio: egli crede di vedere come fondamento di quella trattazione questa stessa sentenza di Varrone, arguendo specialmente dalle parole di Lattanzio: *animae vero aliam sedem dedit.* Da questo trae argomento per ritenere come varroniana buona parte anche di quel cap. XI, specialmente dove si parla del processo della respirazione e della digestione. Non si può respingere questa opinione con argomenti decisivi, ma osservo che Lattanzio non ha molta precisione di termini nel parlare dell'anima come principio spirituale. Inoltre, in quel luogo del cap. XI ha adoperato la voce *anima* come sinonimo di *spiritus,* fiato, soffio; il voler attribuirgli un errore così grossolano come quello di collocare l'anima nei polmoni, sarebbe fargli un torto troppo grave, tanto più che nel cap. XVII respinge questa definizione con parole chiare: *Haec apertissime falsa sunt.*

La definizione può essere stata ricavata dal *Tubero* di Varrone, perchè secondo l'opinione di Diels, di Brandt e Mancini, non è da escludere che Varrone nel Tubero abbia anche trattato dell'anima, dato l'argomento sull'origine dell'uomo che ivi trattava. Così potrebbe essere di altri accenni riguardanti l'anima e specialmente la ragione etimologica di anima: *quod graece ventus* ἄνεμος *dicitur;* riferita al § 2 dello stesso capitolo: Varrone infatti ricorre spesso al greco per le etimologie, come si può conoscere da Servio (2) il quale nel ricostruire il significato delle parole si serve quasi esclusivamente di Varrone (3).

Il seguito e la confutazione della definizione varroniana sull'anima sarebbero ricavati in piccola parte anche da Var-

(1) Op. cit., « Wiener Studien » 1891, p. 288.
(2) *Ad. Aep.* I, 57 « animus id est ventus ἀπὸ τῶν ἀνέμων ».
(3) MANCINI, op. cit., pag. 233.

rone secondo Probo (1), Krahner (2) e Diels (3). Non ci è possibile che riconoscerne qualche traccia nel materiale dossografico conservatoci da Aezio.

Lattanzio domanda § 5: *An si quis mihi dixerit aeneum esse caelum, aut vitreum, aut, ut Empedocles ait, aërem glaciatum, statimne adsentiar?*

La testimonianza di Empedocle che credeva la volta del cielo rigida e compatta, ha un riscontro in Aezio, *Plac.*, II, 2 (4) e Probo dice che nel logistorico *qui inscribitur Tubero de origine humana*, Varrone, parlando del mondo, ha un paragone non molto dissimile. Da ciò si potrebbe supporre che questa prima parte della confutazione abbia relazione con lo scritto di Varrone.

Lattanzio continua: « Perchè non so di quale materia sia fatta la volta del cielo, per questo io crederò che sia come dice Empedocle? No, certo. L'anima pertanto non è aria respirata colla bocca, perchè essa è generata molto prima che noi possiamo respirare aria ».

§ 6: *Non enim insinuatur (anima) in corpus ut quibusdam philosophis videtur.*

Troviamo alcuni sostenitori di questa opinione presso Aezio, *Plac.*, V, 15, sotto il capitolo « Εἰ τὸ ἔμβρυον ζῷον »: Diogene crede che il feto del bambino nasca inanimato, ma che, messo alla luce, col calore naturale acquisti il potere di respirare (5), Erofilo attribuisce movimento al feto nel seno materno, ma solo naturale (φυσικὴ κίνησις) non già animale (οὐ πνευματική); l'essere ha vita quando, venendo alla luce, respira aria (6). Alcuni dei filosofi a cui vuole alludere, forse

(1) *Comment. ad Buc.*, VI, 31, pag. 341.

(2) *Comment. de Verr. ex Marc. Cap.* satura suppl. C. I *de Varr. philosoph.*

(3) *Doxogr. gr.*, p. 198.

(4) « Ἐμπεδοκλῆς στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς, κ. τ. ἑ. ».

(5) « Διογένης γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα, ἐν θερμασίᾳ δὲ· ὅθεν τὸ ἔμφυτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντως τοῦ βρέφους τὸ ψυχρὸν εἰς τὸν πνεύμονα ἐφέλκεσθαι ».

(6) « Ἡρόφιλος κίνησιν ἀπολείπει φυσικὴν τοῖς ἐμβρύοις, οὐ πνευματικήν·

sono questi di cui conosciamo l'opinione non molto discorde da quella che Lattanzio loro attribuisce. Lattanzio respinge quindi e confuta questa opinione dicendo che: « l'anima si unisce al corpo subito dopo il concepimento *(post conceptum protinus)* quando Dio ha plasmato il feto nel seno materno ».

§ 6: *quia adeo vivit intra viscera genitricis ut et incremento augeatur et crebris pulsibus gestiat emicare.*

Abbiamo un placito di Aezio, *Plut.* cap. V, dove viene riportata l'opinione analoga di Platone sul movimento, nutrizione e accrescimento del feto nel seno materno (1): però non si può dedurre da ciò che Lattanzio abbia qui voluto riferirsi all'opinione di questo filosofo.

Concludendo: Nella confutazione della definizione varroniana al § 5, si può ammettere probabile che Lattanzio abbia conosciuto Varrone solo per il passo che allude all'opinione di Empedocle. Per il resto non si può escludere l'elaborazione personale da parte di Lattanzio di materiale dossografico, di cui si possono riconoscere residui e tracce incerte nella compilazione di Aezio.

c) Analisi del capitolo XII. — Esaminiamo a parte questo capitolo che tratta della generazione dell'uomo: vi si notano caratteri evidentemente varroniani, anche per la testimonianza diretta che ne fa Lattanzio stesso. Si può ritenere probabile e verosimile che Lattanzio ricavi dal *Tubero* parte del materiale che attribuisce a Varrone: quel logistorico infatti, che parlava dell'*origine dell'uomo,* ha molta analogia coll'argomento di questo capitolo. Resta tuttavia il dubbio se il Lattanzio si sia servito direttamente di quella fonte varroniana: non è infondata l'ipotesi di un probabile uso indiretto del *Tubero* attraverso la trattazione di Censorino *De die natali.* Però non dobbiamo pensare che Lattanzio in questa trattazione si sia servito esclusivamente di Varrone: oltre

τῆς δὲ κινήσεως αἴτια νεῦρα· τότε δέ ζῷα γίνεσθαι, ὅταν προχυθέντα προσλάβῃ τι τοῦ ἀέρος ».

(1) « Πλάτων ζῷον τὸ ἔμβρυον καὶ γὰρ κινεῖσθαι ἐν τῇ γαστρὶ καὶ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι ».

Aristotele, che nomina con Varrone, può aver confrontato anche altre fonti a complemento della principale. Veniamo ad alcuni raffronti.

Lattanzio nella prima parte del capitolo (§ 2) parlando del *seme*, afferma che nella parte destra del corpo animale trovasi il seme di sesso maschile e nella sinistra quello di sesso femminile (1). Censorino (*De die natali* c. VI, 6) riporta la medesima teoria attribuendola ad Anassagora e ad Empedocle (2). Il passo di Censorino ha un riscontro in Aezio (PLUT. *Epit.* V) dove è riferita l'opinione di Anassagora e di Parmenide. Anche Aristotele (*De generatione anim.* IV, 1) tratta questo argomento sostenendo il medesimo principio: non si può precisare da quale autore Lattanzio dipenda, su questo punto. Sulla derivazione del seme Lattanzio dice: *Quidam putant ex medullis tantum, quidam ex omni corpore ad venam genitalem confluere,* lasciando però la cosa indeterminata. Confrontando le varie opinioni dei filosofi e scrittori precedenti, troviamo Aristotele che deriva il seme dal cervello attraverso la spina dorsale, Alcmeone presso Plutarco (*Epit.* V, 4) che crede il seme parte del cervello; Democrito (PLUT. *Epit.* V, 6) crede che derivi da tutto il corpo e dalle sue parti principali « .....καὶ ἀπὸ κυριωτάτων μερῶν ». Censorino invece (*De die nat.* c. V, 2) riferisce l'opinione di Ippone secondo cui: *ex medullis profluere semen videtur.* Fin qui adunque Lattanzio non dà a conoscere quale autore segua di preferenza, ritraendo, secondo il suo spirito eclettico, opinioni e teorie da diversi autori: la parte personale non manca e si può riconoscere anche nell'affermazione conclusiva, « che la mente umana non può comprendere come avvenga quel processo fisiologico », benchè in Censorino non manchi un'osservazione analoga che potrebbe essere stata riprodotta da Lattanzio sotto un aspetto

(1) « .....sed illa (pars) dexterior masculinum continet semen, sinisterior femininum ».

(2) « Ex dextris partibus profuso semine mares gigni at e laevis feminas Anaxagoras Empedoclesque consentiunt ».

diverso: ...*Igitur semen unde exeat inter sapientiae professores non constat.*

Parlando del concepimento, Lattanzio cita l'autorità di Varrone e di Aristotele dei quali si serve, trattando questo argomento.

Al § 4 dice: *Aiunt (Varro et Aristoteles) non tantum maribus inesse semen, verum etiam feminis et inde plerunque matribus similes procreari.* Non essendoci pervenuta notizia di uno scritto varroniano su tale argomento (1), non è possibile dire in quale proporzione Lattanzio ne riproduca la teoria. Confrontando anche Censorino, che probabilmente ha conosciuto il materiale varroniano, non si può nemmeno precisarne la dipendenza da Varrone. Censorino infatti su questo punto non dà una parola sicura: dice che è controverso fra gli autori se la generazione avvenga solo per effetto del seme del padre (come sostengono Diogene, Ippone e gli stoici) o anche per il seme della madre (come affermano Anassagora, Alcmeone, Parmenide ed Epicuro (*De die natali* V). L'opinione di Varrone non apparisce, a meno che non abbia un'allusione lontana nella scuola degli stoici, nominati da Censorino: però anche in questo caso l'opinione varroniana non s'accorderebbe con quella che qui Lattanzio attribuisce a Varrone.

Presso Aezio (PLUT. *Epit.* V) dove si parla delle somiglianze tra i figli ed i genitori viene elencata anche questa opinione: « Προΐεσθαι δὲ καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα » che avrebbe una corrispondenza con il pensiero di Lattanzio, quando dice che non solo nei maschi vi è il seme *verum etiam feminis.* Volendo attribuire questa opinione agli stoici nominati da Plutarco poco prima, ravvisandovi quindi una reminiscenza Varroniana, troviamo una contraddizione con la testimonianza di Censorino. Questi infatti (*De die natali* c. V, 4) dice che gli stoici con Diogene ed Ippone sostenevano che il seme deriva solo dai maschi: è quindi inverosimile con-

(1) Varrone potrebbe forse averne trattato nell'opera enciclopedica « *Disciplinarum,* libro IX » dove c'era anche un trattato « *De Medicina* ».

cilarie questo passo di Plutarco con il pensiero di Varrone che seguiva le teorie stoiche. Bisognerà attribuire questa opinione a qualche altro filosofo taciuto per incuria e per errore dal compilatore dei placiti. A meno che Lattanzio consultando contemporaneamente Varrone, Censorino, Aristotele e gli elenchi dossografici (PLUT. *Epit.* V) non abbia fuse le opinioni delle due correnti contrarie per ricavarne una sola, data anche la prevalenza degli autori che ammettono l'opinione da lui riferita. Questo non mi sembra probabile. La corrispondenza con Aristotele si può osservare non solo confrontando *De generat. anim.*, c. III, e *Histor. anim.*, c. VI, ma anche i placiti di Aezio presso PLUT. V al capit. « Εἰ καὶ αἱ θήλειαι προίενται σπέρμα ». Così pure si può trovare presso Aezio (PLUT. V), al capitolo « Πῶς αἱ συλλήψεις γίνονται » l'opinione di Aristotele riprodotta da Lattanzio [1] secondo cui il seme femminile non è che sangue purificato e che dalla sua perfetta fusione col seme maschile avviene il concepimento.

Sul primo concepimento dell'uomo Lattanzio ha: ... *primum quidem cor hominis effingi (aiunt) quod in eo sit et vita omnis et sapientia* (XII, 6). L'opinione è di Aristotele, riportata anche da Censorino [2] il quale la fa risalire ad Empedocle. Anche Plinio riferisce la medesima sentenza, seguendo probabilmente l'opinione di Aristotele [3]: *Cor primum nascentibus formari in utero tradunt, deinde cerebrum.* Non si può precisare da quale di questi due autori riporti l'opinione: probabilmente però non ha seguito Aezio, poichè questi elencando varie opinioni circa il concepimento nel seno materno, sbaglia riportando il pensiero di Aristotele. Infatti sappiamo che questi (*De generat. anim.*, II, 6), ammette come

[1] C. XII, § 6, « ..... sed earum semen sanguinem esse purgatum quod si recte cum virili mixtum sit, utraque concreta et simul coagulata informari ».

[2] *De die natali*, c. VI « Empedocles, quem in hoc Aristoteles secutus est, ante omnia cor indicavit increscere, quod hominis vitam maxime contineat ».

[3] *N. H.*, VII, 6, 7.

primo principio dell'organismo umano il cuore. Aezio invece dice (PLUT. *Epit.* V, 17) « Ἀριστοτέλης πρῶτον τὴν ὀσφὺν ὡς τρόπιν νεώς (λέγει) », riferendo erroneamente a questo proposito quello che Aristotele dice nella Metafisica quando paragona l'ossatura dei lombi nell'uomo alla carena della nave (1). A ragione quindi si può escludere la dipendenza di Lattanzio da Aezio nel riferire l'opinione di Aristotele. Tuttavia l'autore, esposta l'opinione di Varrone e di Aristotele, non nasconde la sua e sostiene che il concepimento debba incominciare dalla testa, richiamandosi all'embrione degli uccelli, nei quali dice che i primi a formarsi sono gli occhi. Egli pertanto in questo punto, come osserva Harnack (2), ha stranamente disconosciuto la prima formazione negli uccelli, sostenendo un'opinione non solo contraria all'esperienza, ma anche a molti autori: Aristotele tra gli altri (*De generat. anim.*, II e IV), dice che primo a formarsi è il cuore, poi il cervello e molto più tardi gli occhi, in tutti gli animali, nessuno eccettuato. Qui Lattanzio abbandonando l'opinione di Aristotele e di altri naturalisti espone la sua personale, basandosi sull'osservazione fatta *in ovis*, che noi però non sappiamo comprendere e spiegare.

Sul tempo necessario per la formazione dell'organismo nel seno materno, Lattanzio pensa ad un periodo di 40 giorni: tuttavia gli autori che hanno trattato questo argomento, sono discordi nel fissare questo limite di tempo. Aristotele (*Histor. anim.*, VII, c. 3) distingue tempi diversi secondo il sesso: cioè 40 giorni per il sesso maschile, 3 mesi per il sesso femminile. Plinio (*Nat. hist. Libr.* VII, c. 6) segue Aristotele dicendo che i maschi incominciano a dar segni di vita movendosi nel 40° giorno, le femmine nel 60°. Presso Plutarco (*Epit.* V) (3) troviamo l'opinione di Empedocle che assegna

(1) Di questo paragone si serve Lattanzio al c. V del *De opif.* parlando della spina dorsale « Quasi carinam compegit quam nos dicimus spinam ».

(2) *Medizin. aus der alt. Kirch.* in « Texte und Untersuchungen etc., VIII, fasc. 4, pag. 91.

(3) Sotto il titolo « Ἐν πόσῳ χρόνῳ μορφοῦται τὰ ζῷα ἐν γαστρὶ ὄντα ».

49 giorni per la formazione dell'organismo, di Asclepiade, seguito fedelmente da Ippocrate, che fissa 50 giorni per i maschi e tre mesi per le femmine. Lattanzio probabilmente ha seguito Aristotele e Plinio, modificandone e confutandone le opinioni secondo il suo modo di vedere, senza distinguere tempi diversi secondo i sessi.

Sulle ragioni della somiglianza dei figli col padre o colla madre, l'autore intende probabilmente esporre le teorie di Varrone e di Aristotele, come si può arguire dall'espressione *sic fieri putant* analogamente a quanto aveva detto poco prima *Varro et Aristoteles sic fieri arbitrantur.* Il pensiero di Aristotele è facilmente riconoscibile, non così quello di Varrone, a meno che non vogliamo riconoscerne delle tracce dallo scritto di Censorino. Lattanzio così spiega § 8: « Si avrà la somiglianza col padre o colla madre a seconda che nella mescolanza dei due semi prevale il seme maschile o il femminile. Dei due poi, prevale quello che è più abbondante; che se la mescolanza viene in eguali proporzioni, si avrà uguale somiglianza nelle fattezze col padre e colla madre, ovvero disuguaglianza da entrambi ». In Aristotele (*De gener. anim.*, IV, 3) (1) si ha un riscontro abbastanza chiaro con il pensiero di Lattanzio, il quale può essersi servito di questo passo come base per la sua esposizione. Siamo quindi portati a pensare che anche qui, Lattanzio abbia seguito di preferenza Aristotele, senza però ignorare opinioni di altri autori tra cui di Varrone. Ritornando colla nostra indagine a Censorino, troviamo che questi ha solo l'opinione di Anassagora che si avvicina a quella di Lattanzio (2). In generale poi Censorino ricerca la causa della somiglianza tra figli e genitori nella maggior o minore eguaglianza di calore del seme, quindi anche Censorino si di-

(1) « Ἔνιοι μὲν γάρ φασι ἀφ' ὁποτέρου ἂν ἔλθῃ σπέρμα πλέον, τούτῳ γίγνεσθαι μᾶλλον ἐοικός· ...ἂν δ' ἴσον ἔλθῃ ἀφ' ἑκατέρου, τοῦτο δ' οὐδετέρου γίγνεσθαι ὅμοιον· ».

(2) *De die natali*, VI, 8 « Anaxagoras autem eius parentis faciem referre liberos iudicavit qui seminis amplius contulisset ».

scosta in questo dall'opinione seguita da Lattanzio. Presso Aezio troviamo un'opinione (PLUT. *Epit.* V) [1] che si deve riferire probabilmente a Democrito: essa ha molta analogia con il passo di Aristotele, ma non per questo siamo autorizzati a credere che Lattanzio abbia seguito solo Aezio e nemmeno solo Aristotele. Egli forse si serve dell'uno e dell'altro saltuariamente, elaborando e adattando secondo l'opportunità, quello che può aver conosciuto attraverso compilazioni analoghe.

Parlando della distinzione del sesso ritorna probabilmente alla medesima fonte di prima, sviluppando e completando il pensiero di Aristotele (*De gen. anim.*, VI, 1) [2] con considerazioni sue personali e forse con altre reminiscenze varroniane. Verso la fine di questa trattazione trova modo di inserire l'etimologia di *mulier* desunta da Varrone, confermando quindi maggiormente il largo uso che ha fatto di quell'autore, nell'esposizione di tutto il capitolo.

1) FONTI FILOSOFICO-DOSSOGRAFICHE.

Osservazione generale. — Lattanzio nel « De Opificio » non scrive per il popolo, ma, come si disse, per la classe colta del suo tempo; egli sente d'aver dinanzi un pubblico diverso da quello per il quale scrivevano gli apologisti precedenti: bisognava quindi lasciare il metodo polemico di Tertulliano, il metodo catechetico di Cipriano e quello scettico di Arnobio. Egli cercò pertanto un metodo che conciliasse la filosofia con la religione, dando a questa un colore filosofico che convenisse all'ambiente dei suoi lettori. Mentre Tertulliano, ad es., era d'un esclusivismo assoluto e intransigente nei riguardi della filosofia pagana, Lattanzio sogna e

(1) « ... Κἂν μὲν ἐπικρατήσῃ (τὸ σπέρμα) τὸ τῆς γυναικὸς ὅμοιον εἶναι τὸ γεννώμενον τῇ μητρί, ἐὰν δὲ τὸ τοῦ ἀνδρὸς, τῷ πατρί ».

(2) Εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν (σπέρμα) ἐκ τῶν δεξιῶν, τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιοῖς εἶναι, τὰ δὲ θήλεα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς ».

cerca l'accordo della filosofia pagana con la cristiana, servendosi talora degli stessi filosofi pagani per dimostrare che nulla v'è di nuovo nella filosofia cristiana, che essa è vecchia quanto è vecchio il mondo, che i più sapienti dei filosofi pagani non hanno nulla in generale che non sia consono ai principi della vera filosofia, che è la cristiana. Egli perciò si serve largamente in questo trattato del materiale dei filosofi pagani, evitando quasi a bello studio, ogni allusione a ciò che si riferisce direttamente alla dottrina della Chiesa [1]. Il che ha fatto dire al Monceaux che questo opuscolo ha una religione troppo discreta, forse pericolosa e che poteva essere scritto anche da un pagano [2]. In realtà egli vuol combattere gli errori dei filosofi pagani servendosi, fin che può, delle loro stesse armi e utilizzando abilmente la parte sana della loro filosofia. Combattendo le dottrine epicuree egli adopera spesso argomenti polemici presi da Cicerone, da Seneca e da altri, anche greci, che egli conosce probabilmente attraverso i latini.

Esaminati quindi i rapporti tra Lattanzio e Lucrezio, vediamo di precisare, fin che ci è possibile, quello che Lattanzio ha in comune con gli altri filosofi latini o greci.

1) *Influenza di Seneca su Lattanzio.*

Ho accennato ai rapporti esistenti tra Cicerone e Lattanzio, parlando delle ragioni della lotta tra Lattanzio e gli Epicurei; premetto adesso soltanto qualche osservazione su Seneca.

Come già per Cicerone, Lattanzio ha avuto grande ammirazione per le opere di Seneca, che certamente ha conosciuto e studiato.

Egli non dubita di affermare che Seneca avrebbe abbracciato la religione cristiana se l'avesse conosciuta [3]; altrove dichiara che egli ha saputo trattare della Provvidenza con profonda competenza *et paene divinitus* [4].

(1) L'unica allusione alla religione cristiana trovasi al c. I, 9.
(2) Op. cit., vol. III, c. III.
(3) *Institut.*, VI, 24.
(4) *Institut.*, V, 22.

Fatta qualche rarissima eccezione, lo nomina con grande rispetto: nelle *Istituzioni*, lo chiama il più penetrante degli Stoici (II, 8, 23), pittore efficace e flagellatore inesorabile dei vizi della sua epoca (V, 9, 19), riconosce in lui un indagatore attento della verità (VI, 24, 13), che spesso ha parole più sapienti e più vicine alla verità di Platone stesso (VI, 25, 1). Se egli non può ammirarne e condividerne la sottigliezza quasi enigmatica, se talora ha qualche riserva da fare sulla sua orgogliosa e stoica fierezza, trova molto più spesso larghi tratti degni di ammirazione e di imitazione. Da un breve esame degli scritti di Lattanzio, potremmo riconoscere l'influenza esercitata su di lui da Seneca e il largo uso che ne fa nei suoi scritti apologetici. Seneca è anzitutto un satirico, i cui attacchi hanno duramente provato i medesimi nemici di Lattanzio: quindi questi trova opportuno associarsi talora al filosofo pagano per combattere il paganesimo. Con abilità e fine discernimento, egli sa cogliere dalle teorie e idee stoiche di Seneca ciò che può conciliarsi col cristianesimo e lo avvalora per il suo compito di apologeta della religione che ha abbracciato e che vuol difendere. Seneca ha uno spirito religioso che lo distingue dai filosofi che lo precedettero e che lo avvicina più di tutti al cristianesimo: egli ha parole nobili e forti per la maestà di Dio creatore, riprodotte da Lattanzio [1]; non ammette la natura indipendente dalla potenza di Dio [2], ma ha invece una piena fiducia nella Provvidenza divina, che egli difende contro coloro che si lamentano ingiustamente delle miserie della vita. È quindi giustificato il largo uso che ne fa Lattanzio nei suoi scritti, come si può notare specialmente nelle *Istituzioni* e nel *De ira:* in queste opere egli ritrae da Seneca proprietà e attributi di Dio, notizie intorno alle credenze dei pagani, rilievi e termini intorno alle virtù, intorno ai vizi, ai doveri degli uomini ecc. In Seneca ha avuto specialmente un ispiratore ed una guida per la trattazione della sua tesi generale

(1) *Instit.*, I, 26-27; 7, 13. Cfr. SENECA, *De immatura morte, frgm.* 26.
(2) *Instit.*, II, 8, 23. Cfr. SENECA, *frgm.* 122.

sulla Provvidenza che, come già ho detto, informa e domina tutta la sua opera apologetica. Egli ne ha certo conosciuto i libri che ne trattano direttamente o indirettamente, come il « De Providentia », il « De Beneficiis », l'opera che egli stesso ricorda nelle Istituzioni (V, 22) col titolo: *Quare bonis viris multa mala accidant cum sit Providentia,* il *De brevitate vitae* e il *De immatura morte.*

Nel *De opificio Dei* quindi dobbiamo ammettere e riconoscere l'influenza di Seneca su Lattanzio specialmente per le seguenti ragioni:

a) Lattanzio dimostra nelle sue opere di avere una grande stima e conoscenza del materiale filosofico di Seneca che, se ha adoperato nelle sue opere maggiori, ha adoperato anche in questo suo primo scritto apologetico; a questo infatti si accingeva dopo una lunga e intensa preparazione filosofica e spirituale sulle opere di Cicerone e di Seneca [1].

b) Il tema di questo opuscolo sulla Provvidenza, è in comune con Seneca che ne aveva trattato in più scritti; anzi questo trattato segna quasi il primo tempo della lotta incessante sostenuta da Lattanzio nelle sue opere per la dimostrazione e difesa del dogma della Provvidenza.

c) Gli scritti filosofici di Seneca conosciuti nell'ambiente intellettuale d'allora, si prestavano per molti lati a confutare le dottrine filosofiche combattute nel *De opificio;* quindi Lattanzio, che voleva guadagnare e convincere la società colta, può essersi servito, come già per Cicerone, di quei principî filosofici professati da Seneca che si conciliassero con la filosofia pagana e con la cristiana.

d) Il carattere polemico-filosofico dell'opuscolo, specialmente nella prima parte, non è molto discorde dal metodo di Seneca.

[1] Si può però ritenere che Sen. avesse già trattato il tema della Provvidenza nei perduti suoi due libri *ad Asclepiadem.* Cfr. *Instit.*, I, 2, 1-6 e VII, 4, 17. Rispondendo ad Asclepiade, che gli aveva dedicato un suo libro *de providentia*, Lattanzio certamente discorreva dello stesso argomento.

2) Dipendenze filosofico-dossografiche.

L'idea dell'argomento gli viene certamente dalla conoscenza di Cicerone, anzi il De Opificio è presentato come lo sviluppo di un tema che Cicerone aveva già trattato a più riprese, benchè per linee generali. Non sappiamo precisamente che proporzioni avesse questa trattazione nel libro IV del « De Republica »: doveva essere molto ristretta se Lattanzio la chiama non solo insufficiente, ma insignificante: *nihil prorsus effecit* (1). Si potrebbe intendere che fosse tale relativamente alla tesi da dimostrare e in proporzione alla ricchezza della materia contenuta dall'argomento, che Cicerone avrebbe trattato solo superficialmente *leviter summa quaeque decerpens* (2). Certo Cicerone credeva d'aver trattato esaurientemente il tema sull'uomo, quando, ritornando sull'argomento nel libro I « De legibus », dice che Scipione ne aveva parlato a sufficienza nei libri « De Republica » da lui scritti (3). Nemmeno la trattazione fattane nel libro II del *De nat. deor.*, benchè più ampia, non sembra a Lattanzio sufficiente e rispondente al fine cui mira: perciò egli dichiara di riprendere quell'argomento, che evidentemente gli è proposto da Cicerone, anzi da lui tracciatogli a più riprese.

La prima parte del trattato, nella sua struttura, risente molto della trattazione stoica che Cicerone fa del medesimo argomento, nel secondo libro del *De nat. deor.* Il principio della Provvidenza che Lattanzio vuol dimostrare è il medesimo che Cicerone per bocca di Q. Lucilio Balbo illustra in quel libro attraverso l'enumerazione delle meraviglie del creato. Il tracciato della trattazione di Lattanzio è virtualmente contenuto nel secondo libro del *De N. D.*, nel quale Cicerone vuol dimostrare che gli dèi esistono, che il mondo è governato dalla Provvidenza e che l'uomo, il re del creato, è governato e assistito in modo speciale dalla medesima

(1) *De opif.*, c. I.
(2) *Ibid.*
(3) *De legibus*, I, c. IX « Hunc locum satis (ut mihi videtur) in iis libris quos legistis, expressit Scipio ».

Provvidenza divina. Nello sviluppo del suo tema il filosofo pagano vuol mettere in rilievo l'eccellenza dell'uomo sopra gli altri esseri creati della terra: a tale scopo fa una descrizione, per quanto sommaria, del suo organismo (*De N. D.*, II, c. 54-63); illustra i meravigliosi istinti degli animali (c. 47-50) creati per l'utilità dell'uomo, il quale colla ragione ha la supremazia su tutte le bestie anche le più feroci. Cicerone, in ultima analisi, attraverso una rassegna delle meraviglie del creato, dagli astri del firmamento agli animali della terra, vuol provare l'esistenza di Dio, che tutto ha creato per dare un degno soggiorno all'uomo oggetto speciale della sua Provvidenza. Lattanzio mira alla stessa dimostrazione di Dio, dimostrandone la Provvidenza; ma trascurando le altre prove, si ferma all'uomo che gli sembra argomento opportuno e sufficiente per la sua tesi. Implicitamente è l'esistenza di Dio che vuol dimostrare dimostrandone la Provvidenza per mezzo della quale Egli governa il mondo e provvede a tutti gli esseri creati, primo fra tutti e sopra tutti all'uomo.

Infine Lattanzio, che condivide con Cicerone la profonda avversione verso gli Epicurei, in quella trattazione trova la via per mettersi di fronte al comune nemico che nega ogni Provvidenza divina. Attaccherà l'avversario su quello stesso argomento, traendo le prove per la sua dimostrazione da considerazioni teleologiche sull'organismo umano, sviluppandone e ampliandone debitamente la trattazione. Possiamo quindi riconoscere che dal libro secondo del *De N. D.* Lattanzio ha l'idea prima, lo spunto quasi per il suo lavoro col quale egli tenta stabilire il punto di unione tra la filosofia pagana e la cristiana, cercando la via più naturale e più sicura per arrivare alla ragione dei suoi lettori che vuol convincere e guadagnare alla nuova religione.

L'introduzione del trattato. Lattanzio ha preso le mosse per la sua trattazione da Cicerone, di cui vuol completare l'opera: nel primo capitolo d'introduzione, propone a Demetriano, suo discepolo, il tema che svolgerà. Egli premette però alcune riflessioni ed esortazioni, che ci richiamano

nella loro intonazione tante pagine di amichevoli ammonizioni con cui Seneca si rivolge a Lucilio nelle sue epistole: pagine sapienti e profonde con cui il filosofo pagano intrattiene l'amico su svariatissimi argomenti intesi ora a rasserenargli lo spirito, ora a premunirlo contro i pericoli della falsa filosofia, ora ad alleviargli i dolori e gli affanni della vita. Lattanzio prima di entrare nell'argomento richiama il suo discepolo alla nobiltà della sua origine e della religione a cui ha dato il nome, lo mette in guardia contro le insidie della prosperità e delle ricchezze: *quae sunt non tantum fallacia, quia dubia, verum etiam insidiosa, quia dulcia* (1). Così Seneca scrivendo a Lucilio intorno a quello che deve essere la vera aspirazione dell'uomo sapiente dice (2): « fuggite tutto ciò che piace al volgo e che la fortuna ci ha elargito ». *Ad omne fortuitum bonum suspiciosi pavidique subsistite!... Munera ista fortunae putatis? Insidiae sunt.*

Annunciando poi il tema della sua trattazione, dichiara di riprendere l'argomento trattato a più riprese da Cicerone, ma in modo insufficiente: egli illustrerà in un rapido esame l'uomo non solo nella struttura meravigliosa del suo organismo, ma anche nell'eccellenza dell'anima sua che ne è la parte più nobile, anzi il vero uomo, *homo ipse verus*. Il corpo per quanto bello nelle sue parti, è caduco, non è che il ricettacolo dell'anima *vas quodammodo fictile* (3) plasmato però da Dio stesso, creatore di tutte le cose. Pertanto il compito che si è assunto, non deve sembrargli temerario, dal momento che tanti filosofi presuntuosi, pretendono di conoscere e di investigare ciò che Iddio ha voluto tenere nascosto alla mente umana: nella struttura dell'uomo, nella perfezione dei suoi organi abbiamo invece una prova evidente e tangibile della grandezza di Dio che colla sua Provvidenza tutto sapientemente governa.

(1) *De op.* c. I, § 6.
(2) *Epist. mor.*, VIII.
(3) CICERONE, *Tuscul.*, I, 22 « Corpus quasi vas est aut aliquod animi receptaculum ».

C. II. Generazione degli animali e dell'uomo.

Lattanzio dimostra l'opera della Provvidenza nella creazione degli animali che ha fornito di mezzi naturali di difesa, rivestendoli di peli e armandoli in molte guise, secondo la specie, di artigli, di corna, di ali, ecc. All'uomo invece non diede nessun mezzo di difesa esternamente, ma lo armò internamente, dandogli la ragione che lo mette al di sopra di tutti gli animali.

Dargli oltre l'intelligenza, anche le difese naturali, sarebbe stato non solo superfluo, ma anche inopportuno, poichè coll'intelligenza si difende dai pericoli assai meglio delle bestie. Ecco la saggezza della Provvidenza. Di qui la stoltezza degli epicurei che prendono argomento da questa disparità di condizione, che non comprendono, per negare la Provvidenza. Ora, confrontando Cicerone, *De N. D.*, l. II, non è difficile trovare analogie con la trattazione di questo capitolo.

Per esempio al § 2, Lattanzio parla della condizione degli animali che sono ricoperti di peli per ripararsi dal freddo o armati di unghie, di corna se sono forti, per difendersi; se deboli, hanno l'agilità e la velocità del corso o le ali per fuggire. In modo analogo Cicerone nel *De N. D.*, II, al c. 47 e c. 50 [1] parla delle condizioni degli animali, dimostrando talvolta anche corrispondenza letterale di parole. Si può tuttavia osservare che anche Aristotele [2] parla della condizione privilegiata dell'uomo in confronto con quella delle bestie, le quali hanno bensì una qualche difesa naturale, ma che non possono variare, o deporre comunque, mentre l'uomo ha molti espedienti (dalla ragione) e molte abilità dall'uso della mano. È più verosimile però che Lattanzio abbia riprodotto Cicerone da cui prende l'idea e la struttura generale del

(1) *De N. D.*, II, c. 47 «... Quarum aliae coriis tectae sunt, aliae villis vestitae, aliae spinis hirsutae, pluma alias,... alias esse cornibus armatas, alias habere effugia pinnarum ». c. 50 « Iam illa cernimus ut contra vim et metum suis se armis quaeque defendat, cornibus tauri, apri dentibus, morsu leones, aliae fuga, aliae occultatione tutantur ».

(2) *De Part. anim.*, IV, c. X. art. 3.

trattato. Al § 5, spiega che l'uomo non ha avuto i mezzi di difesa che hanno gli altri animali, perchè ha il dono della ragione con cui provvede a tutto: *Statuit nudum et inermem quia et ingenio poterat armari et ratione vestiri.* Anche Cicerone, nel medesimo libro [1] accenna saltuariamente all'eccellenza della ragione sugli altri doni naturali, parimenti nel « De legibus » [2] ha parole nobilissime per illustrare la superiorità dell'uomo sulle bestie per il dono della ragione, la quale ci ricorda la nostra origine divina *a summo Deo.* Si può quindi ritenere probabile che Lattanzio abbia fatto un largo uso di Cicerone in questo capitolo II e nel seguente.

C. III. CONDIZIONE FISICA DELL'UOMO IN CONFRONTO CON QUELLA DELLE BESTIE.

Dall'accusa generica degli Epicurei contro la Provvidenza, prende lo spunto per dimostrarne il piano sapiente nei riguardi dell'uomo.

Quei filosofi si lamentano che l'uomo nasce troppo debole, che vive pieno di miserie e di dolori, bisognevole di tutto: la natura non gli è madre, ma matrigna. Gli animali invece sono in condizioni migliori di lui.

Lattanzio dimostra che la natura non poteva disporre meglio le cose creando l'uomo e gli animali nelle condizioni attuali e che anzi l'uomo, coll'intelligenza, è superiore alle bestie.

Tutto il capitolo ci riconduce a Cicerone, che probabilmente ha servito di guida a Lattanzio non solo per combattere questa prima accusa degli Epicurei, ma forse anche per formularla. Lattanzio ha nominato, in principio, il libro IV *De Republica,* in cui riconosce il primo tentativo di

[1] *De nat. deor.,* II, c. 4, « In eo enim solo est ratio qua nihil potest esse praestantius ». c. 7 « Illud autem quod vincit haec omnia rationem dico... ubi invenimus? » c. 8 « Quod ratione utitur, id melius est quam id quod ratione non utitur ».

[2] L. I, c. 7 « Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum caetera sint omnia expertia Quid est autem non dicam in homine, sed in omni coelo atque terra, ratione divinius? »

Cicerone per trattare di questo stesso argomento. Stando alla testimonianza di S. Agostino (*c. Iul. Pelag.*, IV, 2), Cicerone nel libro III della medesima opera avrebbe esposto un concetto analogo a quello combattuto qui da Lattanzio: *In libro tertio de Republica Tullius hominem dicit non ut a matre sed ut a noverca natura editum in vitam.* Queste parole hanno grande corrispondenza con quelle di Lattanzio: in principio del capitolo: *Queruntur..... naturam non matrem esse humani generis sed novercam*, con cui sembrerebbero parafrasati i versi 222 e segg. di Lucrezio (l. V *De R. N.*), di cui riporta poi le parole testuali del verso 227.

Usener [1] osserva che quantunque Lattanzio ha qui avuto presente Lucrezio, tuttavia si è servito in modo speciale d'un'altra fonte, forse del *Tubero* di Varrone.

Però Brandt [2] ritiene che questa seconda fonte, in questo punto, sia Cicerone e precisamente il *De Republica.* Si potrebbe infatti riconoscerne conferma nelle parole del c. VIII, 5 del nostro opuscolo *mens et ignis ille divinus*, che Lattanzio avrebbe preso da Cicerone, e che S. Agostino stesso ricorda verso la fine. *quid. i divinus ignis ingenii, et mentis.*

Un'altra prova dell'uso di Cicerone, si può riconoscere esaminando un passo delle Istituzioni. Qui Lattanzio ha stabilito un confronto tra l'uomo e gli animali, dimostrando la superiorità del primo per la prerogativa della ragione che manca agli animali: ora troviamo al l. V, 2, 2 delle Istituzioni un luogo dal quale si può capire che Cicerone aveva fatto il medesimo confronto, sviluppando lo stesso concetto [3]. Av-

(1) *Epicurea*, pag. 251.

(2) « Wiener Studien » vol. XIII, 1891, pag. 290.

(3) *De opif.* III, 11 segg.: « quaero igitur ab iis qui conditionem pecudum suae praeferunt, quid eligant, si deus iis deferat optionem, utrum malint humanam sapientiam cum imbecillitate, an pecudum firmitatem cum illarum natura? Scilicet non tam pecudes sunt ut non malint vel fragiliorem multo, quam nunc est dummodo humanam, quam illam *irrationabilem firmitatem* ».

Institut. V, II, 2: « Praeclare itaque M. Tullius « Etenim si nemo est, inquit, quin emori malit quam converti in aliquam figuram bestiae, quamvis hominis mentem sit habiturus, quanto est miserius *in hominis figura animo esse efferato?* Mihi quidem tanto videtur, quanto praestabilius est animus corpore ».

vicinando tra loro i due passi, si può osservare che essi sgorgano dal medesimo pensiero e che l'*irrationabilis firmitas* di Lattanzio, corrisponde in Cicerone alle parole *in hominis figura animo esse efferato*. Però si può riconoscere che nello sviluppo, nell'elaborazione di questo concetto non manca forse un'influenza di Seneca, presso il quale troviamo questo stesso pensiero della superiorità dell'uomo sulle bestie. Leggiamo nel *De Beneficiis*, c. 29: « Alcuni sapientoni si lamentano che noi non siamo grandi come gli elefanti, veloci come i cervi, leggeri come gli uccelli ecc., e accusano gli dèi di non curarsi di noi. Costoro si paragonano a quegli animali di cui l'uomo è il padrone. Che cosa ci fu negato di ciò che potevamo avere?... Quanti animali più forti e più veloci di noi stanno soggetti a noi: nessun animale può sottrarsi alla nostra signoria « cogita quam nihil sit mortale non sub ictu nostro positum ». È il pensiero fondamentale dell'argomento di Lattanzio, il quale dimostra che l'uomo benchè fisicamente più debole di tanti animali si difende colla ragione da essi « che pur nascendo più forti non possono tuttavia difendersi dall'uomo (*De opif.*, c. III, § 11) ». « Perciò, conclude al § 13, la natura coll'intelligenza ha dato all'uomo più che alle bestie, perchè esse nonostante la grande forza fisica, sono a noi soggette ».

Cicerone e Seneca hanno adunque probabilmente suggerito l'argomento a Lattanzio per dimostrare che l'uomo benchè debole è stato costituito dalla Provvidenza re della natura.

C. IV. Ragione metafisica della debolezza fisica dell'uomo.

Respinta nel c. III l'accusa di coloro che dalla debolezza fisica dell'uomo volevano trarre un argomento contro la Provvidenza, Lattanzio vuole dimostrare irragionevoli le lamentele sulle malattie e sulla brevità della vita cui è condannato l'uomo. L'argomento ci conduce al materiale ricchissimo di Seneca: a quale scritto in particolare del filosofo pagano?

Egli parla sovente del disprezzo per le miserie della vita, dell'incertezza e della brevità della nostra esistenza, della vecchiaia e della morte: molte delle sue epistole morali versano su questi argomenti (1). Alcuni suoi scritti trattano da proposito questo tema, come il « De brevitate vitae », il « De Consolat. ad Marciam ». Ora, data la conoscenza che Lattanzio aveva e che dimostra delle opere di Seneca, dobbiamo ammettere un'influenza generica dei suoi scritti nella trattazione di questo argomento, ovvero possiamo pensare ad uno scritto particolare, del genere, su cui il nostro apologeta avrebbe improntato, nelle linee generali, la discussione contenuta nel capo IV?

Ipotesi del « De immatura morte ».

Brandt (2) ritiene come base per la trattazione del c. IV il libro « De immatura morte » di Seneca, perdutosi. Giustifica così la sua ipotesi:

a) Lattanzio espone con molta esattezza quelle lamentele sulla brevità della vita combattendole con grande disinvoltura e sicurezza.

b) Nella breve trattazione di Lattanzio, ricorre spesso l'aggettivo *immaturus*, riferito a *mors* (§§ 1, 3, 8, 15, 22), quasi a significare una reminiscenza letterale del « De immatura morte ».

c) Lattanzio ci fa chiara testimonianza di questo scritto che dimostra d'aver conosciuto e adoperato, anche nelle Istituzioni (3).

L'influenza di Seneca non si può escludere, data l'affinità dell'argomento tanto famigliare al filosofo pagano e atteso

(1) Tra le altre l'epist. 4ª, e 36ª parla del disprezzo della morte, la 24ª del timore del futuro e della morte, la 48ª della brevità della vita, la 78ª del disprezzo delle malattie del corpo ecc.

(2) « Wiener Studien », 1891, pag. 291.

(3) *Instit.*, I, 5, 26 « Annaeus quoque Seneca qui ex Romanis vel acerrimus Stoicus fuit..... cum *de immatura morte* dissereret " Non intelligis, inquit, auctoritatem ac maiestatem iudicis tui...? „ ». *Instit.*, III, 12, 11 « Seneca quoque..... laudans virtutem in eo libro quem de *immatura morte* conscripsit " Una, inquit, res est virtus... „ ».

anche il metodo di discussione non dissimile da quello di Seneca; però non si può ammettere l'uso esclusivo dello scritto « De immat. m. » da parte di Lattanzio. Si trovano tracce di altri scritti filosofici di Seneca, che possediamo. Vediamo alcuni confronti.

Lattanzio domanda: (§ 3): *Immatura vero mors quomodo abesset ab eo, cui esset constituta matura?*

E Seneca nell'epist. 30ª « La morte è giusta e improrogabile per tutti. Chi può lamentarsi d'essere nella condizione comune a tutti? ». Nell'epist. 20ª « Nessuno muore troppo presto, se vive quanto deve vivere: a ciascuno è fissato il suo ultimo giorno ».

Più avanti Lattanzio (§ 4): *Fragilia sunt omnia quae videri ac tangi possunt.* E Seneca « De consolat. ad M. » c. 20: *Omnia humana brevia et caduca sunt;* c. 21: *Labuntur humana ac fluunt.*

Lattanzio al § 5 riporta il lamento comune a tanti, esprimendo l'inutile voto: *Nemo nisi senex mori debet.* Seneca nel dialogo « De Consol. ad M. » c. 21 dice: *In hoc errore versamur, ut non putemus ad mortem nisi senes inclinatosque iam vergere.*

Si deve riconoscere che questi pensieri, benchè stralciati da contesti diversi, sostanzialmente si corrispondono e fanno pensare che Lattanzio se ne sia servito elaborandoli secondo la necessità dell'argomento che trattava.

Nella seconda metà del capitolo stesso, troviamo tracce di altri scritti di Seneca. Lattanzio, difatti, volendo trarre una prova per l'esistenza della Provvidenza dalla stessa debolezza fisica dell'uomo, dimostra ch'egli conoscendosi debole e inerme si unisce in società per difendersi contro gli animali che sono più forti di lui. Gli animali stessi che natura ha fatto forti e ben difesi, si riuniscono e vivono in gruppi per comune difesa. Adunque se l'uomo fosse forte e non debole, come la Provvidenza l'ha fatto, non vi sarebbe più società.

Seneca nel *De beneficiis*, l. IV, c. 18 sviluppa lo stesso pensiero « Supponi, dice, che ogni uomo vivesse da solo:

che cosa ne avverrebbe? Cadrebbe facile vittima degli altri animali. Gli altri animali che possono difendersi vivendo da soli, sono dotati di forze sufficienti e conducono vita randagia. Invece l'uomo è debole: non ha artigli, zanne ecc., ma col dono della ragione e vivendo in società cogli altri, diviene forte e signore di tutti gli animali » (1).

Le considerazioni di Lattanzio sembrano evidentemente derivate dal pensiero di Seneca e utilizzate per la dimostrazione del suo principio: la debolezza dell'uomo è motivo di utilità per l'uomo; i vantaggi della convivenza e della civiltà derivano, in altre parole, dalla coscienza che ogni uomo ha della sua debolezza fisica. Ecco adunque che la natura facendo l'uomo debole e soggetto alle infermità, lo ha perciò stesso reso socievole e industrioso: socievole nel cercare l'aiuto reciproco nella convivenza cogli altri uomini, industrioso coll'escogitare i mezzi onde vestirsi, difendersi, armarsi: *Duas res*, dice Seneca (*De Ben.* IV, 18), *dedit* (*natura*) *quae illum obnoxium validissimum facerent: rationem et societatem.* Lattanzio, applicando diversamente lo stesso pensiero, dice: l'uomo fu fatto debole e soggetto alle malattie, perchè avesse modo di valutare il dono della ragione che gli dà mezzi inesauribili di difesa: l'eccellenza dell'uomo si manifesta dalla sua stessa condizione di fragilità e di debolezza: *quae si homini detrahantur, rationem quoque ac sapientiam detrahi necesse est* (§ 16).

Rivelate queste probabili dipendenze di pensiero da Seneca, non si può concludere che Lattanzio abbia adoperato

(1) LATT., c. IV, § 11 e segg. « Fere iura omnia humanitatis, quibus inter nos cohaeremus, ex metu et conscientia fragilitatis oriuntur ».

« Fortiora (animalia) solitudines adpetunt, quoniam robore, viribusque confidunt ».

« Homo quoque si eodem modo haberet ad propulsanda pericula suppetens robur, quae societas esset? Quaeve ratio? Quae humani-

SENECA, *De benef.*, IV, c. 18: « Hominem imbecillitas cingit:... nudum et infirmum societas munit ».

« Quaecumque vaga nascuntur et agunt vitam segregem armata sunt. Societas illi dominium omnium animalium dedit...., hanc tolle et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes ».

esclusivamente il « De immat. morte » per questa trattazione. Non si può escludere che abbia consultato quello scritto in grande prevalenza specialmente nella prima parte del capitolo IV; ma allora bisogna necessariamente ritenere che alcuni pensieri e reminiscenze contenute nel « De immat. m. », si trovino disseminati e ripetuti negli altri scritti del filosofo. Nemmeno è molto forte l'argomento del Brandt per dimostrare una dipendenza quasi esclusiva dal « De immat. m. » l'uso frequente dell'aggettivo *immaturus*, perchè può essere una coincidenza di forma, fortuita e ripetuta anche in altri scritti di Seneca (1); senza notare che Lattanzio, come è stato portato sull'argomento dall'accusa di Lucrezio, così avrebbe potuto prendere lo spunto dalle parole letterali con cui è formulata l'accusa dal filosofo epicureo (2).

Concludendo non si può negare l'influenza degli scritti di Seneca in questa trattazione della ragione metafisica della debolezza fisica dell'uomo; non si può provare a sufficienza che abbia adoperato prevalentemente lo scritto del « De immatura morte », benchè si possa ritenere come verosimile, data l'analogia dell'argomento, assai famigliare a Seneca.

C. VIII E IX. TEORIA SULLA VISTA.

Lattanzio accingendosi ad argomentare direttamente contro Lucrezio sulla teoria della visione, combatte altre opinioni che non sono solo della scuola epicurea. Dice (c. VIII, § 7): « È la mente che vede attraverso gli occhi le cose che sono all'esterno »: *ne forte existimes aut imagine incursione nos cernere (ut philosophi dixerunt) aut intentione aëris cum acie aut effusione radiorum.*

Confrontando gli elenchi dossografici di Aezio (Plutarco epit. IV) al capitolo « Περὶ ὁράσεως, πῶς ὁρῶμεν », troviamo due sostenitori della prima opinione: *imaginum incursione*

(1) Ad es. nel *De Consol. ad M.* c. XX: « Nihil ergo mali *immatura* mors attulit illi ». « Nimis tamen cito periit et *immaturus* ». « Non *immaturus* decessit ».

(2) *De R. N.*, c. 198 « ...Quare mors immatura vagatur? »

nos cernere, cioè Democrito ed Epicuro (1), i quali possono essere due dei filosofi a cui allude Lattanzio. Per altro la confutazione più avanti si risolve tutta contro Lucrezio. L'opinione secondo cui noi vediamo per la compressione dell'aria che si trova tra l'occhio e l'oggetto: *intentione aëris cum acie,* appartiene alla scuola stoica: infatti presso Aezio (Plutarco, epit. IV, 15 e Stobeo Egl. I, 53) è riferita da Crisippo (2).

La terza opinione secondo la quale la visione avviene per emissione di raggi *effusione radiorum*, viene attribuita da Calcidio (*Comment. Timeo,* c. X) ai *geometrae* e ai peripatetici: probabilmente però appartiene agli stoici, perchè Aezio (Plut. ep. IV, 15) (3) l'attribuisce a Crisippo. È importante rilevare che nel respingere la teoria e l'interpretazione epicurea, Lattanzio dimostra di essersi servito di una trattazione che fu riferita ad Eraclito come autore, cioè del Commentario di Calcidio al Timeo di Platone: quivi si trova questa testimonianza: *At vero Heraclitus intimum sensum qui est intentio animi sive animadversio, porrigi dicit per oculorum meatus atque ita tangere tractareque visenda* (4). In questo passo si notano corrispondenze tra Lattanzio e Calcidio: la *intentio animi* di Calcidio, corrisponde alle parole *visus oculorum, intentione animi constat* di Lattanzio. Però possiamo anche fare altri confronti con trattazioni analoghe sulla vista, le quali ci possono fornire dati per la ricerca della fonte che Lattanzio ha adoperato per l'esame di queste teorie. Calcidio ha tutto il capo X, § 236-248 che tratta della vista *De visu;* A. Gellio nelle *N. A.* V, 16 parla anche *De vi oculorum, deque videndi rationibus.* Da un parallelo

(1) « Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἴσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν ».

(2) « Χρύσιππος κατὰ τὴν συνέντασιν τοῦ μεταξὺ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς νυγέντος μὲν ὑπὸ τοῦ ὁρατικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῆς κόρης διήκει, κτλ. ».

(3) Anche DIOGENE LAER. VII, 157 « .....προχέονται δὲ ἐκ τῆς ὄψεως ἀκτῖνες πόριναι ».

(4) CALCID. *Timeo,* § 237.

tra i due autori, possiamo notare una evidente analogia di pensiero e talvolta anche di forma:

LATTANZIO:	GELLIO:	CALCIDIO:
c. VIII, 10 « .....ne forte existimes aut *imaginum incursione* nos cernere, ut pl. dix. etc. ».	c. V, 16 « Epicurus affluere semper ex omnibus corporibus *simulacra* quaedam corporum ipsorum eaque *sese in oculos inferre* ».	c. X, § 236-248 « ...omnes qui rerum initia corpora censuerunt vel coetu innumerabilium minutorum congesto vel perpetuo continuata proceritate, dicum *videre nos simulacrorum incursionibus* ».
«... aut intentione aëris cum acie... aut *effusione radiorum*, quoniam, si ita esset, tardius quam oculos advertimus, videremus, donec intentus aër cum acie aut effusi radii ad id quod videndum esset perveniret ».	« ...Stoici esse videndi dicunt *radiorum* ex oculis in ea quae videri queunt, *emissionem aërisque simul intentionem* ».	« ...Stoici vero videndi causam in *nativi spiritus intentione constituunt* etc. ».
		« Geometrae cum peripateticis concinentes *radii effusione* visum operari putant. ».

Data la grande affinità tra i due luoghi citati, si potrebbe supporre che Lattanzio si sia servito di Gellio e di Calcidio.

Però mentre Lattanzio distingue i due momenti nel processo visivo *aut intentione aëris cum acie aut effusione radiorum*, Gellio ne considera uno solo dicendo: *Stoici causas esse videndi dicunt radiorum..... emissionem aërisque simul intentionem.*

Calcidio invece mantiene la distinzione delle due teorie: inoltre è probabile che Lattanzio non abbia adoperato Gellio nel *De opif.*, ma l'abbia conosciuto solo per le opere posteriori, come vediamo che se ne serve largamente nella Epitome (c. 29°), dove cita un lungo brano sulla Provvidenza (*N. A.*, VII, 1). [1] Interessa indagare se i tre autori hanno avuto tra mano una qualche fonte comune. Confrontando gli elenchi dossografici di Aezio sulla vista e le opinioni di Nemesio sul

[1] BRANDT, I, p. 697.

medesimo argomento « Περὶ φύσεως τοῦ ἀνθρώπου c. VII, Περὶ ὄψεως » si trova che questo autore greco ha preso molto da Aezio, ma che ha anche qualche cosa di indipendente da lui. Per es. ha preso da Aezio le teorie epicuree ma non ha preso da lui l'opinione di Leucippo, di Democrito: la teoria dei γεώμετραι da lui riprodotta, si stacca molto da quella che Calcidio attribuisce ai *geometrae;* inoltre non ha l'opinione degli stoici e di Eraclito che si trova in Lattanzio, in Gellio e Calcidio, mentre ha il placito di Galeno e di Porfirio che manca nei tre latini. Queste ed altre differenze, tendono a dimostrare oltre che la stretta affinità dei tre autori latini in questo passo, anche una tradizione diversa per gli scrittori latini da quella dei greci. Lattanzio, Calcidio e Gellio contenendo in sostanza i medesimi placiti sull'argomento della vista e concordando sovente anche nei termini, fanno pensare ad una fonte comune, latina. Si potrebbe pensare, col Brandt [1], a Varrone e precisamente al *Tubero:* siccome però in questa compilazione il materiale dossografico che è di carattere descrittivo, non poteva essere desunto da Aezio, col quale non ha riscontri, si può supporre che Varrone, per questa trattazione, si sia servito di uno scritto greco perdutosi, con il sussidio e complemento di elementi dossografici di origine a noi sconosciuta. Comunque, non si può venire ad una conclusione esauriente per definire con sicurezza la fonte di questa trattazione, per mancanza di elementi su cui fondare la ricerca.

Non si può escludere che Lattanzio abbia qui consultato il commentario di Calcidio.

C. XVI. Dove risiede la mente.

Intorno alla vera sede della mente vengono discusse ed analizzate sommariamente molte opinioni di filosofi. In questa rassegna si può riconoscere più o meno palese qualche traccia degli scritti di Cicerone.

(1) *Lactantius und Lucretius,* pag. 257.

§ 3: *Quidam sedem mentis in pectore esse voluerunt.*

Anche nelle Tusculane, l. I, 9, Cicerone affronta la questione intorno alla natura, origine e sede dell'anima (1). Però questa prima opinione che l'anima risieda nel petto, difficilmente si può ritenere desunta da Cicerone, perchè tra le varie opinioni elencate nelle Tusculane, non ne troviamo una che corrisponda precisamente a questa. Confrontando la compilazione dossografica di Aezio (Plut. Ep. IV, 5) al capitolo « Περὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ », troviamo l'opinione di Parmenide e di Epicuro che fanno risiedere nel petto l'ἡγεμονικόν cioè il principio direttivo dell'uomo, la mente in altri termini. Παρμενίδης καὶ Ἐπίκουρος ἐν ὅλῳ τῷ θώρακι.

Si è quindi indotti a credere che Lattanzio abbia conosciuto questa opinione dalla raccolta di Aezio, non già da Cicerone (*Tusculane* I).

§ 4: *Alii sedem eius in cerebro dicunt... tamquam in arce.*

Siamo ricondotti al medesimo passo delle Tusculane *....alii in cerebro dixerunt animi esse sedem et locum.* La dipendenza da Cicerone sembra evidente e si potrebbe riconoscerne una conferma nel c. X delle Tusculane, l. I, dove parlandosi parimenti dell'animo viene riportata l'opinione di Platone, maestro di Senocrate: § 20: *Plato..... animum cuius principatum, idest rationem, in capite sicut in arce posuit.* Non manca un altro accenno in Cicerone sul capo considerato come una rocca che domina l'organismo umano e in cui risiedono tutti i sensi (2). Lattanzio qui si basa

(1) « Quid sit porro animus aut ubi aut unde, magna dissentio est. Aliis cor ipsum animus videtur..... Empedocles autem animum esse censet cordi suffusum sanguinem. Aliis pars quaedam cerebri visa est animi principatum tenere.... sed alii in corde, alii in cerebro dixerunt animi esse sedem et locum ».

(2) *De nat. D.*, c. 56 « Sensus autem... *tamquam in arce.....* collocati sunt ». Anche Plinio, *Nat. Hist.* II, 135 « hanc habent sensus arcem » Minucio Fel. Octav. XVII « omnes ceteri sensus velut in arce constituti ».

adunque su Cicerone, ma non esclusivamente. Brandt pensa che egli attinga bensì da Cicerone, ma anche da un'altra fonte conosciuta e adoperata da Cicerone stesso e di cui si hanno delle tracce nella raccolta di Aezio. Questa opinione non ha prove sufficienti: tuttavia nelle parole di Cicerone: *aliis pars quaedam cerebri visa et animi principatum tenere* si potrebbe riconoscere un'allusione al termine ἡγεμονικόν [1] usato frequentemente in quel capitolo di Aezio: quivi è elencata anche l'opinione di Erofilo che ritiene come sede dell'ἡγεμονικόν, il vuoto del cervello [2]. Si può ancora osservare che il seguito di questa opinione in Lattanzio non è originale, ma è stato elaborato probabilmente col sussidio del medesimo materiale dossografico conservato da Aezio. Difatti al § 4 di questo capitolo di Lattanzio viene spiegato perchè l'animo, moderatore di tutte le nostre facoltà, risieda nel capo. « Gli organi del nostro capo, dell'udito, della vista e dell'odorato, sono nel capo, perchè portano le sensazioni non al petto, ma al cervello: diversamente per il lungo cammino che dovrebbero fare, subirebbero un ritardo ». Aezio riferisce (Plut. IV, 20) l'opinione degli stoici circa la trasmissione delle sensazioni dal cervello (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ) ai singoli organi della vista, dell'olfatto, del gusto ecc. Ogni percezione di stimoli esterni avviene per mezzo di questa nostra facoltà sovrana, che controlla e modera ogni attività dei nostri sensi e che risiede nel nostro capo [3]. L'analogia è manifesta e non si può escludere che Lattanzio abbia conosciuto presso Aezio questa opinione. Così pure, come ha rilevato Dümmler [4], si può riconoscere un'altra concordanza tra Lattanzio § 6 e gli elenchi dossografici rimastici: preci-

(1) Cicerone riporta questo termine dal greco e in questo senso lo ripete anche altrove *Tuscul.* I, 9 « Principatum autem id dico quod Graeci ἡγεμονικόν vocant ».

(2) PLUT. *epit.* IV, 5 « Ἡρόφιλος ἐν τῇ τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίᾳ, ἥτις ἐστὶ καὶ βάσις ».

(3) « Αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ ».

(4) *Academica*, pag. 114.

samente con l'opinione di Diogene d'Apollonia, conservataci da Teofrasto nel frammento « De sensibus », § 42 (1).

Però più avanti, al § 9, Lattanzio parla ancora dell'essenza dell'anima, esponendo un'opinione che troviamo anche in Cicerone: *Aristoxenus dicit mentem omnino nullam esse sed quasi harmoniam in fidibus ex constructione corporis... exsistere.* (*De opif.* c. XVI, § 9). Nelle Tusculane l. I, c. 10 (2) è esposta la teoria del medesimo filosofo Aristosseno, con termini non molto dissimili. Lo stesso al cap. XX (3) in cui le parole si corrispondono quasi letteralmente. Se confrontiamo Aezio, non troviamo il nome di Aristosseno: una citazione di Stobeo (*Egl.* I, 48) su questo filosofo, non mostra alcun rapporto col nostro passo. Dobbiamo concludere che in questa trattazione Lattanzio si è servito in parte di Cicerone, e in parte forse di quella stessa fonte di cui si è servito Cicerone nelle Tusculane.

C. XVII. Sulla natura dell'anima.

Alii sanguinem esse dixerunt (animam), alii ignem, alii ventum: unde anima vel animus nomen accepit quod graece ἄνεμος *dicitur.*

L'elenco dossografico riguardante l'anima presso Aezio (Plut. epit. IV, 3), porta l'opinione dei filosofi Parmenide, Democrito e Leucippo, ma non ha la prima opinione appartenente ad Empedocle, che credeva l'anima fosse sangue.

(1) Latt. c. XVI, § 6 « ...videtur enim mens quae dominatum corporis tenet..... cum in aliqua sit cogitatione commeare ad pectus,... ideoque cum intenti ad cogitandum sumus et cum mens occupata in altum se abdiderit, neque audire quae circumsonant, neque videre quae obstant solemus ».

Teofrasto, *De sensibus* § 42: « Ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεσθαι, μικρὸν ὧν μόριον τοῦ θεοῦ, σημεῖον εἶναι, διότι πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν οὔτε ἀκούομεν ».

(2) *Tuscul.* I, 10 « Aristoxenus, musicus idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur ».

(3) *Tuscul.* c. XX « Dicaearchus quidem et Aristossenus..... nullum omnino animum esse dixerunt ».

Cicerone ricorda anche saltuariamente queste opinioni nelle Tusculane (1), facendo talora anche il nome dei filosofi cui appartengono... Non si può per questo escludere che Lattanzio conoscesse le principali opinioni intorno all'anima, attraverso altri scritti o anche solo in modo generico dalla sua lunga preparazione di studioso.

Il seguito e la spiegazione di queste teorie possono essere state desunte da qualche compilazione a noi sconosciuta: infatti anche altrove le confutazioni e gli accessori non sono sempre originali in Lattanzio. (Vedi c. XVI, § 6 e Teofrasto « De sensibus » § 42). Così anche nella confutazione dell'opinione che l'anima sia sangue, possiamo riconoscere una grande somiglianza con quello che dice Nemesio (2) sul medesimo argomento, poichè il medesimo pensiero che col sangue non fugge l'anima, è espresso soltanto in modo diverso dai due autori. Questo fa pensare che l'uno e l'altro abbiano attinto da una fonte comune greca di cui non si possono trovare tracce presso Aezio e di cui si sarebbe servito anche Cicerone.

Non si può peraltro ritenere impossibile che Varrone nel *Tubero* abbia trattato anche dell'anima e che Lattanzio da esso abbia ricavato in gran parte queste teorie e confutazioni sull'anima, oltre la definizione che ne dà al c. XVII, § 5. In questo caso però bisogna ammettere che Varrone a sua volta abbia attinto ad una fonte greca, della quale si sono serviti anche Nemesio e Teofrasto, data qualche corrispondenza già notata fra Lattanzio e questi due ultimi, specialmente nel combattere le varie teorie sull'anima.

(1) Libro I, c. 9 e passim.

(2) LATT. *De opif. Dei* c. XVII § 3 «... non enim si anima sanguine aut per vulnus effuso aut febrium calore consumpto videtur exstingui, continuo, in materia sanguinis animae ratio ponenda est ».

NEMESIO « Περὶ τοῦ ἀνθρ. φύσεως » pag. 72 « ... Ὑπειδὴ τοῦ αἵματος ἢ τοῦ πνεύματος χωριζομένου, νεκροῦται τὸ ζῷον, οὐκ ἐκεῖνο ῥητέον ὅπερ τίνες..... οὐκοῦν ὅταν μέρος ἀπορρυῇ τοῦ αἵματος, μέρος ἀπερρύη τῆς ψυχῆς, κακουργία γὰρ τὸ τοιοῦτον ».

IPOTESI DI UNA FONTE ERMETICA.

L'ipotesi avanzata e sostenuta dal Brandt intorno all'origine ermetica del *De opificio* è messa in dubbio dallo Schanz [1] ma non si può ritenere destituita da ogni fondamento. Possiamo anzitutto rilevare che Lattanzio nelle sue opere posteriori al *De opificio* dimostra d'aver conosciuta la letteratura ermetica.

Nelle *Istituzioni* l. I, 2 allude ad un passo di Ermete Trismegisto (l. I. c. X) [2] dove *Tat* parla del padre suo; al l. II, 14 cita una frase del medesimo Ermete (l. I, c. X) quando dice che « la pietà è la conoscenza di Dio »; al libro IV, 6 riporta quasi letteralmente parole rivolte da Ermete ad Asclepio (l. II, c. IV) parlando di Dio creatore del mondo; al libro VII, c. 3 e c. 18, riferisce altre parole di Ermete al medesimo Asclepio (l. II, c. IV). Altrove nelle *Istituzioni* (II, 10, 13 e IV, 9) e nella *Epitome*, c. VIII vien nominato il medesimo personaggio, per cui dimostra di conoscere gli scritti attribuiti al sapientissimo Ermete.

Si potrebbe supporre che Lattanzio abbia conosciuto e studiato i libri ermetici dopo la compilazione del *De opificio* e che li abbia adoperati soltanto in seguito, dettando le sue maggiori opere apologetiche.

Invero fa meraviglia che nel *De opificio* non siano mai nominati questi libri ed il loro supposto autore, come altrove, mentre invece Lattanzio nomina spesso le sue fonti, senza timore di tradirsi (Varrone, Cicerone, Aristotele, Virgilio ecc...).

Esaminando però attentamente l'opuscolo, non si possono disconoscere alcuni caratteri che lo avvicinano talora ad un qualche scritto ermetico. Troviamo alcune tracce di reminiscenze della letteratura ermetica più nella prima parte che

(1) *Gesch. römisch. Litter.*, V, III.

(2) Seguo la divisione data agli scritti ermetici nell'edizione e traduzione francese di L. MÉNHARD, 1911 (Paris).

nella seconda, quantunque anche nella trattazione dell'anima non manchino probabili avvicinamenti con scritti ermetici perduti.

1) Osserviamo anzitutto che la prima parte del trattato si differenzia dalla seconda per un'importanza speciale data all'argomento della Provvidenza, che vien ricordata e nominata spesso e con insistenza: nella seconda parte invece la Provvidenza non è mai nominata. Parlando delle fonti filosofiche, abbiamo dimostrato che Lattanzio è stato condotto alla scelta e alla trattazione di questo argomento, sull'organismo umano come prova della Provvidenza, da Cicerone e anche da Seneca. Però anche negli scritti ermetici che ci restano, troviamo pagine eloquenti in difesa della Provvidenza: Per es. il c. V del l. I (Ediz. Ménhard) è intonato in gran parte sull'argomento dell'esistenza di una Provvidenza Divina. Ermete vi invita il figlio Tat a riconoscere la potenza di Dio creatore nel sole, nel movimento degli astri, nell'immensità del mare, concludendo con queste significative parole « Vi è dunque, o Tat, un creatore ed un padrone di tutto l'universo. Il posto, il numero, la misura non si potrebbero conservare senza creatore..... Nessuno sostiene che una statua o un quadro possa esistere senza uno scultore o un pittore, e questa creazione non ha un creatore? » La polemica che Lattanzio sostiene contro Lucrezio che nega la Provvidenza e fa derivare le cose dal caso, fa pensare a queste considerazioni che sono comuni anche a Cicerone ed a Seneca.

2) Nel suo esame intorno alle parti dell'organismo umano, Lattanzio parte quasi sempre da un doppio concetto: della *finalità* e della *bellezza* [1], rilevando un metodo che si può supporre preso da qualche scritto a lui anteriore. Non si può negare che questa costante preoccupazione di mettere in evidenza l'utilità e la bellezza di ogni organo, potrebbe essere stata suggerita a Lattanzio dalla convenienza e dalla necessità di dimostrare efficacemente la sua tesi sulla Prov-

[1] *De opif.* c. II, § 7; c. V, § 11; c. VII, § 6; c. X, § 4 e segg.; c. XI, § 1 ecc.

videnza; egli tuttavia può aver preso questo doppio metodo di analisi da uno scritto ermetico perdutosi: di questa fonte si potrebbe riconoscere una chiara allusione nel passo già ricordato dalle *Istituzioni* II, 10, 14, quando Lattanzio dice che anche Ermete tentò di descrivere l'uomo come opera egregia di Dio, in cui non v'è parte alcuna che non abbia la sua ragione di utilità e di bellezza. Quale sia questo scritto di Ermete così ricordato, non si sa, ma potremmo riconoscerne un brano conservatoci da Ermete stesso al c. V di Poemandre, intitolato « Ὅτι ἀφανὴς ὁ Θεὸς φανερώτατός ἐστι » (1). Si può osservare che quivi è messa in evidenza la bellezza degli organi creati da Dio più che la loro utilità, mentre da quelle riflessioni sgorga chiaro il pensiero della sapienza e provvidenza Divina che ha creato l'uomo tanto bello e perfetto. Da ciò si potrebbe anche dedurre che Lattanzio, conosciuto lo scritto di Ermes, sia partito dall'argomento della creazione dell'uomo passando poi a descrivere l'organismo e mettendo in rilievo oltre che l'utilità dei singoli organi, anche la loro bellezza. L'analogia notata dal Brandt (2) tra il frammento III del libro d'Afrodite conservatoci da Ermete e la questione sulla somiglianza dei figli coi genitori, (*De opif.* c. XII, § 8), non può condurre a nessuna conclusione, perchè quel capitolo XII del *De opif.* è ricavato da Varrone in massima parte, come dichiara Lattanzio stesso.

3) Si potrebbe piuttosto rilevare anche nella seconda parte del trattato una relazione lontana tra Lattanzio e la letteratura ermetica. Al c. XVI, § 6 quando si parla delle prerogative della mente umana (che è chiamata anche *animo*), Lattanzio fa osservare che essa è tanto veloce *ut uno temporis*

(1) MÉNHARD « Se tu vuoi ammirare il creatore anche nelle cose mortali..... pensa, o figlio mio, alla creazione dell'uomo nel seno della madre..... Chi ha foggiato il globo dell'occhio? Chi ha aperto le narici e gli orecchi? Chi la bocca?... Vedi quanta arte in una sola materia, che lavoro in una sola opera! Ovunque la bellezza, la proporzione e la varietà! »

(2) « Wiener Studien » V, XIII, 1891, pag. 274.

puncto caelum omne conlustret et, si velit, maria pervolet, terras ac urbes peragret, omnia denique... in conspectu sibi ipse (animus) constituat. Nei libri di Ermete al l. I c. XI, dove l'intelligenza parla ad Ermes di Dio sempre presente ovunque, si hanno queste riflessioni: « Rifletti entro te stesso: ordina alla tua anima di andare verso l'oceano ed essa vi si troverà in un batter d'occhio...; niente l'arresterà, ma traverserà tutto e volerà fino all'ultimo corpo! Vedi di quale velocità sei fornito! » Benchè anche in Cicerone e in Seneca [1] si trovino accenni non molto dissimili sul medesimo argomento, non è da ritenere impossibile che Lattanzio abbia conosciuto quello scritto di Ermete.

4) Oltre a ciò la seconda parte dell'opuscolo in cui si trattano questioni psicologiche, ha un'intonazione scettica e quasi antistoica che difficilmente si può attribuire a Lattanzio come frutto di una evoluzione mentale sua propria. Si notano infatti delle incertezze e qualche contraddizione nel trattare dell'anima: il che vuol dire che anche nella seconda parte, Lattanzio si è servito di una o più compilazioni dove erano trattate anche questioni psicologiche, probabilmente con un metodo scettico. Parlando delle fonti abbiamo accennato alla possibilità che Lattanzio si sia servito del *Tubero* di Varrone, nel quale potrebbero essere state trattate anche questioni riguardanti l'anima. Ammettendo però che si sia servito largamente di Varrone anche nella seconda parte, bisognerebbe ritenere come personale di Lattanzio il metodo scettico e antistoico con cui analizza e combatte le teorie sull'anima: il che non è verosimile.

Abbiamo già notato alcuni punti in comune tra Lattanzio, Nemesio e Teofrasto [2]. Troviamo altre somiglianze tra Lattanzio e Nemesio al c. XIX, § 6, 7. Lattanzio dice che molti attribuiscono il diverso sviluppo mentale al destino e agli

(1) CICER. *De Finibus* l. III; SENECA, *De Beneficiis*, l. II, c. 29; l. III, c. 20.

(2) *De opif.*, c. XVI, § 6 e TEOFR. *De sensibus*, § 42, *De opif.*, XVI, § 3 e NEMESIO « Περὶ τοῦ ἀνθρ. φύσεως » pag. 72.

astri « ma che non è qui il luogo di parlare del destino *etiamsi astra efficientiam rerum continent* ». Anche Nemesio tratta dell'influenza degli astri sulla sorte degli uomini, prima al capo 35 « Περὶ εἱμαρμένης » poi al c. 36 « Περὶ τῆς διὰ τῶν ἄστρων εἱμαρμένης »; inoltre i cap. 37 e 38 parlano di due speciali questioni che si riferiscono al destino. Benchè Nemesio non attribuisca alcuna influenza al destino e agli astri sugli uomini, tuttavia si può osservare ch'egli tratta, come Lattanzio, degli astri e del destino. Più avanti Lattanzio accenna al libero arbitrio (1), per cui ogni nostra buona azione diventa meritoria per noi, perchè libera. Analogamente Nemesio accenna, col c. 39, al libero arbitrio, concludendo che « è in nostra facoltà ogni possibilità di fare delle azioni virtuose » (2). Pertanto si può riconoscere facilmente che i due autori trattano col medesimo ordine medesimi argomenti, facendo pensare che entrambi si siano serviti di una medesima fonte, consultata probabilmente anche da Teofrasto. Precisare quale fosse questa fonte è impossibile, ma si può affermare che doveva esser greca: da essa Lattanzio può avere attinto direttamente e forse anche indirettamente attraverso a Varrone.

Si può pensare ad un qualche scritto ermetico perduto, da cui Lattanzio avrebbe potuto ricavare anche la trattazione sull'origine e natura del sonno al c. 18; però questa supposizione non può trovare argomenti fondati, mancandoci gli elementi su cui condurre la ricerca in modo esauriente.

Conclusione. Non si può provare abbastanza l'ipotesi del Brandt, secondo cui Lattanzio avrebbe adoperato come base della sua trattazione, specialmente nella 1ª parte, un determinato libro ermetico: si può ritenere probabile e verosimile una conoscenza generica e forse un uso sporadico degli scritti ermetici, sia nella prima, come nella seconda

(1) *De op.*, c. XIX, § 8 « Hoc igitur Dei munere caelesti atque praeclaro an utamur in nostra voluit (Deus) esse potestate ».

(2) « Ἐφ' ἡμῖν δὲ αἱ κατὰ τὰς ἀρετὰς ἐνεργείαι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα καὶ αἱ ἀρεταί ».

parte del *De opificio*. La conoscenza e l'uso di questi scritti, in questo trattato, si può ritenere molto probabile:

a) per la notizia che Lattanzio dimostra nelle sue opere in generale degli scritti attribuiti ad Ermes;

b) per alcune analogie di pensiero e di metodo osservate tra il *De opificio* e qualche passo di carattere ermetico;

c) la letteratura ermetica oltre che rappresentare l'anello di congiunzione tra i dogmi del passato pagano e quelli dell'avvenire cristiano, appartiene al paganesimo dell'ultima ora, sdegnoso e riluttante davanti ai dogmi della nuova religione cristiana [1]; quindi Lattanzio, che col *De opificio* voleva insinuarsi nel mondo intellettuale pagano in veste quasi pagana per arrivare più facilmente alla ragione dei suoi lettori, può aver trovato opportuno ed utile attaccarsi a questo punto di unione tra il vecchio e il nuovo, adoperando, di questi scritti, quelle teorie e quei principî che non ripugnavano colla dottrina del cristianesimo.

Così egli, con molta abilità si sarebbe presentato al suo pubblico come un profondo conoscitore ed estimatore di quella letteratura che si credeva custode e depositaria della civiltà antica giudaica, greca ed egiziana: il successo quindi, del suo primo saggio apologetico, sarebbe stato più facile e più sicuro.

Rovereto (Trento) 24 maggio 1928.

LUIGI ROSSETTI.

(1) MÉNHARD, *Hermes Trismégiste.* Introd.

GTU Library
3 2400 00273 7017